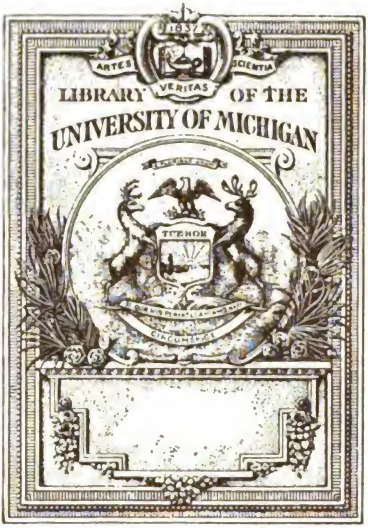
ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Digitized by Google



OTTO HARRASSOWITZ
Digitized by Google

BR
4
.Z46

Digitized by Google

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IV.

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER.

IV. Band.

GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1881.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Erstes Heft.

(Ausgegeben den 28. Februar 1880.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

1. *H. Reuter,* Augustinische Studien I 1
1. *G. Uhlhorn,* Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter 44
3. *H. Schultz,* Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott . . . 77

Kritische Uebersichten:

I. Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878. Von *R. Buddensieg* (erste Hälfte) 105

Analekten:

1. *V. Schultze,* Die Christeninschrift in Pompeji 125
2. *K. K. Müller,* Fragmente von Homilien des Photius . 130
3. *M. Lenz,* Nachlese zum Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Luther und Melanchthon 136

Zweites Heft.

(Ausgegeben den 15. Juni 1880.)

Untersuchungen und Essays:

1. *Th. Brieger,* Constantin der Grosse als Religionspolitiker 163
2. *H. Reuter,* Augustinische Studien II 204

402538

Digitized by Google

Seite

Kritische Uebersichten:

I. Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878. Von *R. Buddensieg* (zweite Hälfte) 261

Analekten:

1. *K. J. Neumann,* Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's . . . 284
2. *O. Waltz,* Epistolae Reformatorum III 287
3. *G. Kawerau,* Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites (erste Hälfte) 299
4. *O. Waltz,* Dicta Melanthonis 324
5. Miscellen von *W. Crecelius* 334

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 31. October 1880.)

Untersuchungen und Essays:

1. *A. Ritschl,* Untersuchung des Buches Von geistlicher Armut 337
2. *D. Völter,* Die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage 360

Kritische Uebersichten:

II. Geschichte der Reformation in Italien. Die Literatur der Jahre 1876—1879. Von *K. Benrath* 394

Analekten:

1. *A. Erichson,* Strassburger Beiträge zur Geschichte des Marburger Religionsgespräches.
   I. Hedio's Itinerarium 414
2. *G. Kawerau,* Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites (zweite Abteilung) 437
3. Miscellen von *Sauerbrei* und *Benrath*. 465

Digitized by Google

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 26. Februar 1881.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

1. *A. Harnack,* Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus 471
2. *H. Reuter,* Augustinische Studien. III. 506
3. *Th. Brieger,* Die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luther's erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl 549

Analekten:

1. *K. Gillert,* Lateinische Hymnen, aus St. Petersburger Handschriften mitgeteilt 604
2. *A. Erichson,* Strassburger Beiträge zur Geschichte des Marburger Religionsgespräches.
   II. Drei Briefe Bucer's (October 1529 bis März 1530). 614
3. *Th. Kolde,* Ueber die deutsche Urschrift der Augustana 624
4. *O. Waltz,* Zur spanischen Reformationsgeschichte . . 627

Zur Abwehr von *H. Reuter* 631

Register:

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke 633
II. Verzeichnis der besprochenen Schriften 636
III. Sach- und Namenregister 639

Digitized by Google

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

Der Fortschritt der Dogmengeschichte als Wissenschaft ist nach meinem Dafürhalten nicht weniger durch die Production eigentümlicher dogmatischer und religionsphilosophischer Gedanken als durch die Steigerung der historischen Forschung bedingt. Die letztere reicht keineswegs dazu aus, denselben zu beschleunigen. Denn der, welcher lediglich als kritischer und combinatorischer Historiker das Quellen-Material durcharbeitet, vermag weder den Wert der dogmengeschichtlichen Grössen richtig zu schätzen, noch den Zusammenhang einer historischen Reihe zu begreifen. Er sieht vieles gar nicht, weil er das Auge nicht mit dem specifisch geeigneten optischen Werkzeuge bewaffnet hat. Dagegen haben Theologen, welche vornehmlich dogmatisch interessirt waren und sind, auf dem bezeichneten Gebiete Dinge entdeckt, welche dem reinen Historiker verborgen blieben. Ja, es sind von ihnen bisweilen Ansichten ausgesprochen worden auf Grund einer ungefähren Kenntnis der Ueberlieferung, welche für die Historiker mächtige Impulse geworden sind, — die Resultate derselben gewissermassen anticipirt haben. Nichts desto weniger waren selbst in diesen ausserordentlichen Fällen die streng methodischen Untersuchungen, scheinbar ein Nachträgliches, doch erst das Mittel, die historische Wahrheit sicher zu stellen. Andererseits sind mehr als ein Mal durch eben diese geistvolle Gedanken, anziehende und blendende dogmatische Constructionen als Täuschungen aufgezeigt worden. Und dazu wird auch wohl in Zukunft Gelegenheit genug gegeben werden. — Mit unerbittlicher

Digitized by Google

Strenge muss die kritische Forschung, principiell mistrauisch gegen alle Eintragungen, auf den historischen Beweis dringen. Wo dieser fehlt, ist jede Behauptung jener Art ein dogmatisches Vorurteil, welches in unserer Disciplin keine wissenschaftliche Geltung haben kann, ein lediglich autoritätsmässiger Satz, der, je geistvoller er klingt, einer desto schärferen Kritik unterworfen werden muss. Nichts desto weniger gehen dergleichen nur zu häufig von einer wissenschaftlichen Generation auf die andere über. Dieser Eventualität wollen diejenigen vorbeugen, welche das Ueberkommene als ein veraltetes zu betrachten nur zu sehr geneigt und darum möglichst neues auszumitteln bemüht sind. Nun ist es ja selbstverständlich, dass jeder echt wissenschaftliche Fortschritt eine neue Erkenntnis eröffnet. Allein keineswegs ist immer das Neue, Ungewöhnliche darum das Wahre; ebenso wenig das, was ein Historiker durch eigentümliche Forschung als ein Neues gefunden zu haben meint, durchweg in der Tat ein Neues. Es kommen Fälle vor, in welchen angebliche Neuerungen als Wiederholungen des längst von einem früheren Historiker Erforschten dem tieferen Kenner offenbar werden. Wie vieles noch zu erforschen, wie viel Neues aufzufinden sei sowohl in noch nicht benutzten, als in benutzten Quellen, davon glaube auch ich eine gewisse Vorstellung zu haben. Allein wie bedeutend sind doch die schon vorhandenen Leistungen auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete! — Diese muss schlechterdings derjenige kennen, welcher das Recht sich erwerben will, die seinigen als Entdeckungen zu bezeichnen. Diese zu machen ist doch schwieriger, als man hier und da zu meinen scheint. Und selbst dann, wenn es dazu wirklich kommt, ist in den bei weitem meisten Fällen von anderen uns in dem Grade vorgearbeitet, dass das bezügliche Verdienst sich einigermassen einschränkt. Wir verdanken denen, welche vor uns geforscht haben, meistens unmittelbar oder mittelbar so vieles, dass ich denken sollte, selbst diejenigen, welche den Anspruch auf Anerkennung ihrer Forschungen als bahnbrechender zu erheben befugt zu sein meinen, müssten doch das Relative dieses Prädicats einräumen.

Digitized by Google

Diese Gedanken haben sich mir bei Ausarbeitung der „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“ und auch in jüngster Zeit aufgedrängt, in der ich zur Lektüre eines meiner Lieblingsschriftsteller Augustin zurückgekehrt bin. Durch die neueren Erörterungen seines Lehrbegriffs von der Kirche besonders auf dieses Kapitel aufmerksam, aber an der unbedingten Richtigkeit mancher Urteile irre geworden, begann ich eine Reihe Augustinischer Schriften selbständig zu durchforschen, ausschliesslich darauf bedacht, das Verständnis durch stetige Berücksichtigung der in der Geschichte des Lebens wirkenden Motive mir zu sichern und dessen Bedeutung im Zusammenhang seines Systems auszumitteln. Erst nachdem die zu dem Zweck angelegten Regesten innerhalb der von mir gezogenen Grenzen eine gewisse Vollständigkeit erreicht hatten und die bezügliche neueste Literatur von neuem von mir durchgesehen war, begann ich die somit vorbereiteten Untersuchungen zur Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses niederzuschreiben. Dass dieselben auch zur Kenntnis der Leser dieser Zeitschrift gebracht werden, ist wesentlich in den Verpflichtungen begründet, welche ich sogleich bei der Stiftung derselben übernommen habe. Ich musste endlich daran denken, die mehrjährige Schuld meinem lieben Freunde, dem Herrn Herausgeber, abzutragen.

Ich biete somit diesen und die folgenden Artikel einerseits als Kritiken der Arbeiten anderer, andererseits aber und vornehmlich als Fragen, ob die bezeichneten Themata etwa hier in befriedigenderer Weise als anderswo gelöst seien, dem mitforschenden Publikum in der Hoffnung dar, dass diejenigen unter den Lesern, welche meinen, das Letztere verneinen zu müssen, zu Berichtigungen sich veranlasst sehen werden.

Diese wollen indessen erwägen, dass ich nicht erschöpfende Erörterungen beabsichtige, sondern — was der gewählte Titel andeuten soll — lediglich Beiträge zur Lösung der Aufgabe liefern will.

Digitized by Google

I.

Die Lehre von der Kirche und die Motive des pelagianischen Streits.

Dass Augustin unmittelbar nach den Tagen der Bekehrung diese zum Gegenstand der Reflexion gemacht haben sollte, ist schon aus psychologischen Gründen unwahrscheinlich. Prozesse dieser Art üben wohl tatsächlich eine das weitere innere Leben durchziehende Nachwirkung aus; aber zu einer kritischen Analyse des eigenen Selbstbewusstseins, einer dogmatischen Schätzung der in solchen Erlebnissen zusammenwirkenden Potenzen, zu einer diesem Interesse entsprechenden schriftstellerischen Darlegung pflegen die Beteiligten sich nicht aufgefordert zu fühlen. Weder von Paulus, noch von Luther, noch von Calvin ist das bekannt. Wohl aber könnte man zu der Erwartung berechtigt zu sein scheinen, dass Augustin die überwältigende Macht der Gnade in religiösen Bekenntnissen sofort gefeiert haben werde. Indessen auch von dergleichen wissen wir nichts. Es wäre irreführend, wollte man die Confessionen als die Quelle bezeichnen, aus welcher man zu dem Ende zu schöpfen habe. Denn diese enthalten nicht die Selbstbetrachtungen, welche er wirklich im Jahre 387 angestellt haben mag, sondern zeigen uns, wie er die dereinst etwa angestellten später auffasste. Wohl hatte Augustin unmittelbar nach dem Termin der Conversion das Bedürfnis, sich zu klären, aber in Bezug auf ganz andere Fragen als über die, welche die Lehren von der Sünde, von dem Verhältnis der Freiheit zur göttlichen Gnade betreffen. Die Bücher *contra Academicos, de vita beata, de ordine* beschäftigen sich mit Problemen, welche diesen dogmatischen Lehrstücken nicht angehören. Selbst die *Soliloquia* [1]) berühren jene nicht. Zwar kommt hier sogleich im Anfange [2]) das Gefühl der unbedingten Bedürftigkeit, die Erfahrung von

---

[1]) Retractat. lib. I, cap. IV.

[2]) Soliloq. lib. I, cap. I, § 3. 5. August. Op. Ed. Tertia Veneta Bassani tom. I, 430.

Digitized by Google

der Begnadigung zu Worte —, ja wir lesen Stellen, welche sogar die Gedanken des späteren (prädestinatianischen) Systems vorwegzunehmen scheinen; aber es wäre nach meinem Dafürhalten ein arger Misgriff, wollte man Gebets-Worte dieser Art zur Ausmittelung der wissenschaftlichen Theorie verwenden. Man muss die Sprache der selbsterlebten Religion kennen, wenn man diese Sätze verstehen will. Das sind keine dogmatische Formeln, welche einem System der Gnadenlehre angehören — kein Material, aus welchem ein solches aufgebaut werden sollte. Unser Autor wurde damals von ganz anderen Interessen bewegt. Bedenken, welche dem gläubigen Christen fremd sind, Scrupel inbetreff des Wesens der Sele [1]), der Unsterblichkeit [2]), quälten diesen Katechumenen der katholischen Kirche.

Erst die Bücher *de libero arbitrio* (angefangen in Rom 389) berühren stellenweise die oben erwähnten Aufgaben. Aber nicht das Bedürfnis, sich über die Bedingungen des Gnadenstandes eine Theorie zu bilden, hat Augustin in jener Zeit zur Entwicklung der hierher gehörenden Gedanken veranlasst; sondern die Not, welche ihm und andern die Angriffe der Manichäer auf die Freiheit des Willens, deren Lehren von dem Wesen des Bösen machten [3]). Hier kommt er bekanntlich zuerst auf die Erbsünde zu sprechen, aber nur um in ihr ein Erbübel [4]) zu beklagen; ebenso auf die Gnade, aber in einer Weise, dass späterhin die Pelagianer [5]) auf die bezüglichen Stellen gegen ihn selbst sich zu berufen ein teilweises Recht hatten. Indessen von dem materiellen Gehalt der damaligen Lehre sehe ich hier ab, um desto nachdrücklicher daran zu erinnern, dass alle jenen Fragen gewidmete Untersuchungen im Zusammenhange dieser Schrift

---

[1]) De quantitate animae Op. tom. I, 490. De vita beata § 7 Op. tom. I, 357.

[2]) Soliloqu. lib. II, cap. XIII, § 29. De immortalitate animae Op. tom. I, 470.

[3]) Retract. lib. I, cap. XI.

[4]) De libero arbitrio lib. III, cap. XIX, § 53. 54; cap. XX, § 55. 56. 57; cap. XXIII, § 68.

[5]) Cf. Retract. lib. I, cap. XI, § 3. 4.

Digitized by Google

nach des Verfassers eigenem Geständnisse [1]) ein durchaus Nebensächliches waren. Dieser war selbst in den Jahren, in welchen er der Kirche zu dienen anfing — das zweite und dritte Buch wurde von ihm als Presbyter abgefasst [2]) —, nicht sofort darauf bedacht, sich eine irgendwie systematisch geartete Erkenntnis der Natur der erwähnten dogmatischen Begriffe zu verschaffen. Erinnerungen an die grosse Tatsache seines inneren Lebens scheinen seine Gedanken nicht geleitet zu haben. Aber auch die Frage nach der Kirchenlehre [3]) über Sünde, Freiheit und Gnade beschäftigte, wie man vermuten darf, den jüngst geweiheten katholischen Priester nicht. Freilich diese brauchte er nicht erst durch gelehrte Forschungen auszumitteln; die Tradition verkündigte dieselbe nach katholischer Voraussetzung damals, wie späterhin. Aber während Augustin demnächst darauf bezügliche Beweise beibrachte, hat er in früherer Zeit an dergleichen nicht gedacht. Und während er der formellen Autorität der Kirchenlehre immer folgte, folgen wollte, wurde doch deren Inhalt von ihm vor dem Jahre 397 in Wahrheit anders verstanden, als nach demselben — weil seine eigenen Lehrgedanken andere geworden waren [4]). Dagegen eine sich selbst gleiche, inhaltvolle Kirchenlehre war nicht vorhanden.

Die Aenderung ist eine Tatsache, welche erklärt sein will. Sie setzt ein gesteigertes dogmatisches Interesse an den in Rede stehenden Gegenständen voraus; aber wodurch dasselbe erregt sei, ist eben zweifelhaft. Man ist geneigt grade in Bezug auf Augustin innerliche Prozesse als Motive neuer

---

[1]) Cf. Retract. lib. I, cap. XI, § 2. 5. 6. — Vgl. die interessante Stelle contra Julian. lib. VI, cap. XII, § 39. Exstant libri, quos adhuc laicus *recentissima mea conversione* conscripsi, etsi nondum sicut postea sacris literis eruditus, tamen nihil de hac re jam sentiens et ubi disputandi ratio poposcerat dicens nisi quod *antiquitus* discit et docet *omnis* ecclesia (!).

[2]) Retract. lib I, cap. XI. Anfang.

[3]) S. Anm. I Ende.

[4]) Vgl. Dieckhoff, Augustin's Lehre von der Gnade, Theologische Zeitschrift, herausg. von Dieckhoff und Kliefoth, I, 18.

Digitized by Google

Gedankenproductionen anzunehmen. Indessen von solchen ist uns in diesen Jahren nichts bekannt. Auch habe ich Stellen, welche für ein sich regendes persönliches Bedürfen zeugten, nicht ausmitteln können. Wohl aber erfahren wir [1]), dass Augustin als Presbyter im Jahre 396 (?) in Gemeinschaft mit Freunden den Brief an die Römer las und die bei dieser Gelegenheit aufgeworfenen Fragen mündlich beantwortete, aber die Antworten in schriftlicher Darlegung zu wiederholen veranlasst ward. Das geschah in der *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* [2]), welche beweist, dass ihm schon damals, als die gemeinschaftliche Lektüre verabredet ward, der Lehrgehalt derselben geläufig gewesen sein müsse. Auch lässt sich nicht verkennen, dass in dieser Schrift bereits Sätze [3]) des zweiten Systems vorbereitet werden. Aber daneben finden wir doch auch andere [4]), welche, aus der ersten Lehrperiode überkommen, unverändert geblieben sind. Ueberdies ist die ganze Behandlung eine sehr aphoristische [5]). Freilich verfolgte er den Plan, das ganze apostolische Schreiben zum Gegenstande der Interpretation zu machen; aber zur Ausführung ist er nicht gebracht. Der Verfasser kam nur dazu, einen ersten Anfang [6]) dazu zu machen. Der Eindruck der Schwierigkeiten war so gewaltig, dass er den Mut verlor, die Arbeit fortzusetzen. Er mochte wohl das Bedürfnis fühlen, seine Gedanken über die in dem Römerbriefe vorliegenden Probleme zu klären, aber es war noch nicht das übermächtige in ihm geworden. Er konnte in dieser Zeit die Befriedigung desselben noch abweisen, um der Lösung leichterer Aufgaben [7]) sich zuzuwenden. Diese standen neben jener anderen als

---

[1]) Retract. lib. I, cap. XXIII; Op. tom. I, 38.

[2]) Op. tom. IV, 1195.

[3]) Exposit. quarundam propositionum ex ep. ad Rom. § XVIII, tom. IV, 1198 I, § XXI, 1199 A, § XXXV, 1201 D.

[4]) S. z. B. ib. § XLIV, 1204 C.

[5]) S. z. B. über Röm. 6, 12, § XXIX.

[6]) Epistolae ad Romanos inchoata expositio Op. tom. IV, 1225.. Retract. lib. I, cap. XXV.

[7]) Retract. lib. I, c. XXVI.

Digitized by Google

Grössen gleichen Wertes. Die Unruhe des eigenen Suchens quält ihn noch nicht. Das erkennen wir aus dem *liber de quaestionibus octoginta tribus* [1]). Darin sind die einzelnen Abhandlungen, welche durch Anfragen christlicher Brüder seit der Wiederankunft in Afrika veranlasst waren, in der Zeit des Anfangs seines Episkopats gesammelt und zum Zweck der Erleichterung des Gebrauchs mit Nummern versehen [2]). Die ursprüngliche Abfassung gehört also sehr verschiedenen Jahren an. Dasjenige, in welchem die auf die erwähnten Lehrcapitel bezüglichen Tractate *Quaestio* LXVI etc. *Quaestio* LXVIII [3]) geschrieben sind, ist gar nicht zu berechnen. Allein man muss geneigt sein zu combiniren, dass beide später zu Stande gekommen seien als die oben erwähnte *Expositio*. Denn dort finden wir statt unvollständiger Glossen bereits zusammenhängende dogmatische Erörterungen. Punkte, welche in der *Expositio* entweder gar nicht oder doch kaum berührt waren, sind bereits in verhältnismässiger Weitläufigkeit behandelt. Zum ersten Male, wenn ich nicht irre, lesen wir hier [4]) die seitdem so oft wiederholte Erklärung der Stelle Röm. 6, 12, die Darlegung der Lehre von der sündigen Menschheit als der *massa perditionis* [5]), von der Verdammnis der in Adam Gefallenen [6]). Dagegen sind bekanntlich die Aussagen von dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade noch nicht frei von Widersprüchen [7]). Aber diese beunruhigen, so weit sich aus der literarischen Arbeit auf die Stimmung des Schriftstellers schliessen lässt, denselben nicht. Ihm ist es bekannt, dass das neunte Kapitel des Römerbriefs Gegenstand lebhafter

---

[1]) Op. tom. XI, 309.

[2]) Retract. lib. I, cap. XXVI.

[3]) Op. tom. XI, 361. 371.

[4]) Ib. 363. Quaestio LXVI, § 4. Vgl. die frühere Lehre über den Zustand nach dem Fall im Unterschiede von dem Zustande vor dem Fall de vera religione cap. XLVI, § 88. 89.

[5]) Quaestio LXVIII, § 4, tom. XI, 374; cf. ib. § 1, 373.

[6]) Quaestio LXVIII, § 3, 373 B.

[7]) S. S. 10 Anm. 3.

Digitized by Google

Debatten geworden [1]). Gewisse Unfromme urteilen, der Apostel habe die Worte Röm. 9, 20 geschrieben im Bewusstsein des Unvermögens, die Einwendungen der Gegner zu widerlegen. Statt die versuchte Beweisführung zu Ende zu führen, sei sie von ihm abgebrochen. Häretiker dagegen citiren auch diese Stelle, um ihre Zeitgenossen von den Interpolationen des Textes der neutestamentlichen Bücher zu überführen. Endlich giebt es fromme Bibelleser, welche nicht wissen, was sie beiden Classen von Leuten erwidern sollen. Indessen Augustin befindet sich keineswegs in Verlegenheit; er lässt sofort eine Zurechtweisung folgen, welche den Ton der Zuversichtlichkeit anschlägt, aber die darum doch nicht eine klare Entscheidung giebt.

Die Schwankungen erhielten sich und erregten demnächst peinlichere Scrupel. Um sie zu lösen, also nunmehr um ein durchaus persönliches Bedürfnis su stillen, vertiefte er sich zum dritten Male in den Römerbrief und begann bereits die hin- und herwogenden Gedanken schriftlich zu fixiren [2]), als er von Simplicianus, Bischof von Mailand, eine Zuschrift erhielt, welche ihn ausdrücklich über den Sinn des siebenten Kapitels befragte. Sie nötigte den Verfasser zu einer Ueberarbeitung des ersten Entwurfs [3]); aber diese ist doch nichts weniger als ein fertiges harmonisches Bekenntnis geworden, vielmehr ein Denkmal des Kampfes widerstrebender Gedanken. In keiner andern Schrift des grossen Mannes ist uns in dem Grade wie in dem ersten Buche der *Quaestiones ad Simplicianum* [4]) die werdende Ueberzeugung, das Ringen nach Gewissheit zur Anschauung gebracht. Die Erkenntnisse sind nicht, sie werden producirt, nicht in continuirlichem Fortschritt, sondern in den Wirren des dialektischen

---

[1]) Quaest. LXVIII, § 1; Op. tom. I, 371.

[2]) Op. tom. XI, 411 A. Et illa quidem, quae de Paulo apostolo dissolvenda proposuisti, jam a nobis erant utcumque discussa literisque mandata.

[3]) Ib. Sed tamen eadem ipsa verba apostolica — — cautius attentiusque rimatus sum.

[4]) Op. tom. XI, 411—440. Dieckhoff a. a. O.

Digitized by Google

Suchens, welches endigt mit dem Finden der prädestinatianischen Gnade [1]).

Seitdem ist wenigstens das Schema [2]) der zweiten Lehrform ausgemittelt. Wenn dessenungeachtet Spuren der Nachwirkungen [3]) der ersten nicht bloss in diesen *Quaestiones*, sondern sogar in antipelagianischen Schriften sich zeigen: so ist das grade der augenscheinliche Beweis dafür, dass Augustin's Gnadenlehre sich völlig unabhängig [4]) von dem pelagianischen Streite entwickelt hat. Jene, wie die von der Erbsünde war im wesentlichen bereits fertig, als dieser begann. Hier ist des Autors Selbstbeurteilung ganz in Uebereinstimmung mit den Tatsachen.

Daran erinnere ich nur, um das Urteil zu erhärten, dass die erwähnten Lehrartikel in seinem dogmatischen Denken eine durchaus selbständige Bedeutung haben, ihre Genesis in keiner Weise zu erklären ist aus dem Interesse an dem Dogma von der Kirche.

Dieses hat ebenso wenig als das von der Sünde und der Gnade die Reflexion Augustin's in der ersten Zeit in Anspruch genommen. Und doch hatte der Eindruck, den die Majestät des katholischen Kirchenwesens [5]) auf ihn machte, das Bedürfnis einer alles so entscheidenden Autorität, wie sie in demselben ihm offenbar geworden war, ebenso viel Anteil an der Beschwichtigung der Revolution seines Innern, als die Gnade, welche er in der Bekehrung erfahren haben

---

[1]) Retract. lib. II, cap. I, § 1. De praedest. Sanctorum, cap. IV.

[2]) De dono perseverantiae, cap. XXI.

[3]) S. z. B. de spiritu et litera, cap. XXXIII, § 57; Op. tom. XIII, 145; cf. XXXI, § 53, de peccatorum meritis lib. II, cap. V, § 6. 52; Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte I, 381.

[4]) De dono perseverantiae, cap. XX, § 2, tom. XIV, 1055; de praedestin. Sanctorum, cap. IV, § 8. — Wie Augustin über die Kindertaufe im Jahre 408 (drei Jahre vor dem Anfang des pelagianischen Streits) dachte und lehrte, zeigt die Ep. XCVIII. Editio tertia Venet. Op. tom. II, 346—352. S. namentlich § 2 und § 5. Tota ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, quia tota omnes, tota singulos parit. etc. Cf. de libero arbitrio lib. III, cap. XXIII, § 67.

[5]) Vgl. Confess. lib V, cap. XIV; lib. VI, cap. I. V. XI Mitte lib. VII, cap. XIX.

Digitized by Google

will. Ist das der Fall, so wird es begreiflich, dass er in den oben berücksichtigten Schriften über den Begriff der Kirche schweigt. Nicht sowohl die dogmatische Natur derselben kam damals in Betracht, als die Bedeutung, welche sie für die Vergewisserung von der Wahrheit hat. Augustin hatte seit dem Augenblick, in welchem er entschlossen war, die katholische Taufe zu begehren, nicht aufgehört, der religionsphilosophische Denker zu sein, welcher er bisher gewesen war. Ja ihn verlangte, das sich Beugen vor jener supranaturalistischen Macht nicht etwa mit Verzichtleistung auf alle rationelle Kritik, sondern unter Anwendung derselben vor sich selbst zu rechtfertigen. So erklärt sich die berühmte Stelle [1]) in der Schrift *de ordine* lib. II, cap. IX, § 26 über das Verhältnis der Vernunft zur Autorität, wie die Natur der göttlichen Autorität. Grade der Umstand, dass sie in einen umfassenderen, auf dieses specielle Thema nicht berechneten Gedankencomplex eingereiht ist, dürfte für die richtige Würdigung der psychologischen Motive zeugen. Der Verfasser denkt hier, wie mir wenigstens nicht zweifelhaft ist, an die Kirche [2]), nennt diese aber nicht ausdrücklich. Es ist ihm um den Beweis für die Haltbarkeit des Begriffs der Autorität zu tun. — Auch in der demnächst folgenden Zeit widmete er der Würdigung dieser Grösse seine Gedanken. Das eigene Bedürfen und ein äusseres Reizmittel wirkten dabei zusammen. Die Wahrnehmung der Machtstellung des alle Autorität verhöhnenden und verdächtigenden, aber deshalb inmitten der damaligen Culturwelt um so bedenklicher anziehenden Manichäismus, die neue persönliche Berührung mit Anhängern desselben, machte ihm die literarische Polemik zur Pflicht. Nicht „von der Natur der katholischen Kirche", sondern „von den Sitten der katholischen Kirche" [3]) heisst der Titel des Buchs, welches er als

---

[1]) Op. tom. I, 410.

[2]) Ib. 411 A, § 27. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia *sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur.*

[3]) De moribus ecclesiae catholicae Op. tom. I, 867.

Digitized by Google

Parallele zu dem anderen von den Sitten der Manichäer schrieb. Es hat allerdings einen weiteren Inhalt, als der erwähnte Titel anzukündigen scheint. Allein dieses Weitere bezieht sich nicht auf die Charakteristik des dogmatischen Wesens der Kirche, sondern erschöpft sich in Darlegung der Natur der übernatürlichen Offenbarung und Autorität. Beide Begriffe fallen zusammen. Der eine (die Offenbarung) ist ein Postulat des Vorsehungsglaubens [1]), ein Erweis der göttlichen [2]), den Zuständen der schwachen, sündigen Menschheit sich anbequemenden [3]) Pädagogie; die ihr beiwohnende Autorität ist in Betracht der Allmählichkeit, der Irrbarkeit der Erkenntnis des endlichen Geistes als Anticipation der Vernünftigkeit [4]) eine Wohltat. Diese wird uns ausschliesslich in der katholischen Kirche zuteil. Das wird nicht sowohl bewiesen, als bekannt in dem Zeugnisse von der Hoheit und Herrlichkeit [5]) derselben, in den Aussagen, welche ihre Beschaffenheit mehr andeuten als schildern. — Eine Begriffsbestimmung der Kirche wird auch hier nirgends gegeben.

Ebenso wenig in dem *liber de vera religione.* — Den katholischen Freund Romanianus [6]), wie den katholischen Autor verlangt darnach, die christliche Religion als die wahre Religion nachgewiesen zu sehen. Allerdings nur das Christentum derjenigen kirchlichen Gemeinschaft, welche von Freunden und Feinden die katholische [7]) genannt wird, wollen beide festhalten; beide haben bereits gefunden, beide sind aber doch beziehungsweise noch suchende [8]). Sie sind

---

[1]) L. l. lib. I, cap. VII, § 11; Op. tom. I, 872.

[2]) Ib. § 12.

[3]) Ib. § 17.

[4]) Ib. lib. I, cap. II, § 3; Op. tom. I, 869.

[5]) Ib. lib. I, § 11. 12. 60. 61.

[6]) Epist. XV; Op. tom. II, 24 D. Scripsi quiddam de catholica religione, quantum Dominus dare dignatus est etc. Contra Academicos lib. II, cap. III, § 8; Op. tom. I, 314 A. — Die Briefe, welche der Zeit vor dem Ausbruch des donatistischen Streits angehören, äussern sich über die Kirche gar nicht.

[7]) De vera religione cap. VI, § 12; Op. tom. I, 956 A.

[8]) Ib. — postquam tuas acerrimas interrogationes sine ullo certo

Digitized by Google

in der Philosophie „geheiligt", gleichwohl in dem „Heiligtum" der Religion Philosophen geblieben [1]), dessen gewiss, dass beide Grössen, welche auf heidnischem Gebiete Gegensätze bilden, auf christlichem zusammenstimmen [2]). Darum soll das Buch nach Massgabe der Kapitel XXIV, § 45 über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung erörterten Gedanken — welche wir hier nicht weiter berücksichtigen — eine Art rationellen Beweis liefern. Im Verfolg desselben wird zwar ausgegangen von dem Christentume, aber angeblich nur deshalb, weil es im Unterschiede von dem Heidentume, welches zur Verehrung mehrerer Götter aufruft, den Cultus Eines Gottes predige und die Einheit von vornherein als das rationell Richtige [3]) einleuchte; weiter, weil es eine zusammenhängende Religionsgeschichte [4]) habe. Dessenungeachtet wird die — nicht ernstlich gemeinte — Möglichkeit in das Auge gefasst, dass der Erfolg der Untersuchung der Voraussetzung nicht entspreche, — dass das Suchen fortgesetzt werden müsse. Dazu kommt es nun freilich nicht: das Christentum bewährt sich in dieser scheinbaren Prüfung als die echte Religion [5]), — als die der Menschenvernunft transcendente [6]) Wahrheit [7]); aber das Recht dieses Supranaturalismus wird doch an rationellen Kriterien erkennbar. Und in dieser Beziehung ist auch von der in ihrer Geschlossenheit und Universalität [8]) imponirenden katholischen Kirche die Rede. Allein die bezügliche Erörterung tritt doch im Vergleich zu den abstracten religionsphilosophischen Untersuchungen augen-

---

fine fluctuare ea caritate, qua tibi obstrictus sum, diutius sustinere non possum etc.

1) L. l. Repudiatis igitur omnibus, qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia consecrantur.

2) Ib. cap. IV, § 8.

3) Ib. cap. XXV, § 46.

4) L. l. cap. XXVIII, § 51; cf. cap. X, § 19; cap. VII, § 13.

5) Ib. cap. X, § 19; Op. tom. I, 953. Ea est *nostris temporibus* Christiana religio etc. Retract. lib. I, cap. XIII, § 1.

6) Ib. cap. XXX, § 56; cap. XXXI, § 57; cap. XXXIX, § 72.

7) Ib. cap. XXXIX, § 73; cap. XLIII, § 81; cap. L, § 99; ca. LI, § 101.

8) Ib. cap. VI, § 10. 12; cf. cap. III, § 4. 5.

Digitized by Google

scheinlich in den Hintergrund. Die Kirche kommt nur als Lehrautorität [1]) in Betracht. Das Bedürfnis, den dogmatischen Begriff derselben zu bestimmen, war also damals noch nicht vorhanden. Das hat erst der ihm aufgenötigte praktische Kampf mit den Donatisten gewirkt. Indem Augustin überdies darauf Bedacht nimmt, in antimanichäischen Schriften z. B *de utilitate credendi, contra epistolam fundamenti* [2]) die Principien des kirchlich-katholischen Autoritätsglaubens in umfassenderer Weise als bisher darzulegen, gelangt er in diesem doppelten Conflicte dazu, die systematische Doctrin durchzubilden, welche H. Schmidt [3]) in der vorzüglichen Abhandlung „des Augustinus Lehre von der Kirche" mit ebenso viel Kenntnis als Geist gewürdigt hat.

Unsere Studien haben einen anderen Zweck. Ist in Verfolg derselben nichts Wesentliches übersehen: so scheint ein Doppeltes erwiesen zu sein: [1] die Lehre von der Sünde und der Gnade und die Lehre von der Kirche sind durchaus unabhängig von einander entwickelt; [2] die eine wie die andere haben eine eigentümliche Genesis. Beide Kapitel haben allerdings in Augustin's Geschichte das mit einander gemein, dass sie in seiner ersten katholischen Zeit Grössen secundären Wertes gewesen sind, dass in der Folge aber diese Wertschätzung eine ganz andere geworden ist. Aber gar verschieden war auch das Motiv dieser Aenderung. Die Umgestaltung der Lehre von der Sünde und der Gnade wurde unserem Kirchenlehrer durch ein persönliches, aus den gleichzeitigen Zuständen der Kirche nicht erklärbares Bedürfen aufgenötigt; die auf die Kirche bezügliche durch die Verhältnisse Nordafrika's. Beide Kapitel sind nicht von Anfang an in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Selbstverständlich hat Augustin seit der Taufe die allgemeinen katholischen Voraussetzungen geteilt; aber nirgends

---

[1]) L. l. cap. VIII, § 15; cap. IX, § 17; cap. XXIV, § 45.

[2]) H. Schmidt, Des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 234. Vgl. Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 108.

[3]) S. Anm. 2.

Digitized by Google

ist meines Wissens in den Büchern, welche vor Beginn des donatistischen Streits abgefasst sind, die Kirche als Heilssphäre in besonderer Weise betont; nirgends in den antidonatistischen Schriften die Lehre von der Erbsünde im Interesse der Lehre von der Kirche in eigentümlicher Weise verwertet. Wohl aber hat sich der Gedanke von deren Heilsbedeutung grade in diesen literarischen Denkmalen den umfassendsten Ausdruck gegeben. Das katholische Dogma von der „alleinseligmachenden" Kirche ist darin vollendet [1]). Schon darum könnte man erwarten, dass von nun an dasselbe sich als die allbestimmende Macht in Augustin's Denken erweisen werde. Die Berechtigung dazu scheint um so begründeter zu sein, wenn man erwägt, dass dem erwähnten Streite der pelagianische der Zeit nach unmittelbar folgt.

Diese chronologische Tatsache hat Baur [2]) nicht einmal ausdrücklich berücksichtigt, nichts desto weniger aber den Gegensatz des Augustinismus gegen den Pelagianismus aus der Rückwirkung der Kirche auf das Dogma erklärt. „Um sich von der Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, bedenke man nur, welche Wichtigkeit für Augustin die Taufe hatte. Die Taufe ist der Punkt des kirchlichen Systems, in welchem Dogma und Kirche sich am unmittelbarsten berühren. Alles, was die Lehre von der Taufe dogmatisch enthält, erhält seine reelle Bedeutung erst durch die äussere Handlung, welche die Kirche verrichtet, und nur als Glied der Kirche kann man des christlichen Heils teilhaftig werden. Was aber die Kirche in der Taufe erteilt, ist vor allem die Vergebung der Sünden; da nun auch Kinder getauft werden, so muss auch schon bei den Kindern ein Bedürfnis der Sündenvergebung vorausgesetzt werden, und da sie selbst noch keine eigenen Sünden begangen haben, so kann die

---

[1]) Schmidt a. a. O., S. 243. 199. 211. 219.

[2]) Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Tübingen 1859, S. 143. 144. Vgl. Dorner, Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873, S. 257. S. dagegen Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, Bd. II, S. 34, mit welchem ich, wie ich nachträglich sehe, zusammentreffe.

Digitized by Google

Sünde, welche ihnen in der Taufe vergeben wird, nur eine natürliche, ihnen von Natur anhaftende sein; woher anders aber können sie diese haben, als durch ihre Abstammung von Adam, und wodurch anders kann eine solche zur Natur des Menschen selbst gehörende Sündhaftigkeit von ihm auf alle Nachkommen übergegangen sein, als infolge seiner Sünde, durch welche demnach die menschliche Natur selbst von Anfang an in dem gemeinsamen Ursprung, welche alle in Adam haben, zur Sünderin geworden ist? Die Taufe ist daher der deutlichste Beweis für die Erbsünde. Daran schliesst sich unmittelbar das Argument an: wäre die Taufe nicht auch bei den Kindern eine Taufe zur Sündenvergebung, wozu würde sie denn erteilt?" u. s. w. — „Um daher nur dem hohen kirchlichen Bewusstsein von der Notwendigkeit der durch die Kirche vermittelten göttlichen Gnade überhaupt nichts zu vergeben, musste alles, was der Mensch für sich selbst ist, jede Anlage zum Guten in ihm so tief wie möglich herabgesetzt werden. Die Kindertaufe war es ja auch wirklich, womit der pelagianische Streit seinen Anfang nahm" u. s. w.

Es lässt sich nicht leugnen, dass hier Beweise und Schlüsse vorgebracht sind, welche sich in der Tat bei Augustin finden [1]). Dessen ungeachtet ist der principielle Gedanke der ganzen, noch neuerlich von Holtzmann [2]) gebilligten Darstellung ein durchaus irriger. Die methodische Forschung in den Quellen zeigt, dass Augustin allerdings Argumente jener Art zu einem gewissen Zwecke erörtert hat; dass er aber nicht durch dergleichen zu seiner Lehre von der Erbsünde und der Gnade geführt ist [3]). — Woher der genannte Autor erfahren habe, dass der pelagianische Streit „mit der Kindertaufe seinen Anfang genommen" habe, weiss ich nicht. Der auf der Synode zu Carthago (411) von Paulinus übergebene *libellus* [4]) registrirte die bekannten

[1]) S. unten S. 27.

[2]) Sybel's historische Zeitschrift. Neue Folge. Bd. V (1879), S. 132.

[3]) Vgl. oben S. 8—10.

[4]) Marii Mercatoris commonitorium super nomine Coelestii Op. ed. Baluz. p. 132. 133.

Digitized by Google

fünf Sätze ohne stärkere Betonung des einen im Vergleich mit den übrigen [1]), und unter diesen ist keiner, welcher sich auf die Kindertaufe bezieht. Ueber alles wurde damals, wie es scheint, debattirt; wie aber? das erfahren wir nicht vollständig, sondern nur teilweise aus den von Augustin [2]) mitgeteilten Stellen aus den *Gest. eccles. Carth.* und der [3]) Ep. CLVII, § 22. Diese Urkunden berichten, dass man dort, unter andern, über den dritten Punkt *Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem* [4]) verhandelt habe und dass man im Verfolg dieser Verhandlung auch auf die Kindertaufe zu sprechen gekommen sei. Bischof Aurelius im Einverständnisse mit Paulinus berief sich auf dieselbe als einen Beweis gegen die Richtigkeit der von Cölestius vertretenen Lehre; dieser aber vereitelte den Zweck dieser Berufung. Die Notwendigkeit der Taufe der Kinder wurde von ihm anerkannt, aber damit begnügte er sich nicht, sondern begründete dieselbe auch durch die Aussage von der Notwendigkeit der *redemtio* [5]), bestritt dagegen das Recht, die Erbsünde zur Basis des Sacraments zu machen [6]). Damit war diese auf Veranlassung der bezeichneten Thesis angeregte Discussion geschlossen. Begonnen aber hatte der Streit mit der Frage nach den Folgen des Falles

---

[1]) L. l. De quibus omnibus capitulis suprascriptis septem partibus synodalium gestorum patres et episcopi regionis illius restiterunt etc.

[2]) De gratia Ch. et de peccato origin. lib. II, cap. II. III. IV; Op. tom. XIII, 316. 317; cf. cap. XII, § 13; cap. XIII, § 14.

[3]) Op. tom. II, 718.

[4]) Diese Formulirung bei Augustin. l. l. § 2. 4, etwas abweichend bei Marius Mercator.

[5]) Ep. CLVII, § 22, tom. II, 719. Tamen coactus est confiteri propter baptizandos parvulos, quod et ipsis necessaria sit redemtio. Ubi quamquam noluerit de originali peccato aliquid expressius dicere, tamen ipso redemtionis nomine non parum sibi praescripsit. Cf. epist. episcop. Afr. ad Innocent. ib. tom. XVII, 2699.

[6]) De gratia Christi et de peccato originali lib. II, § 3 Ende, § 4.

Digitized by Google

des ersten Adam, motivirt ist er mit nichten so, wie Baur angiebt.

Gleichwohl wäre es möglich, dass Augustin's Aufstellungen im pelagianischen Streite über Erbsünde und Gnade durch directe oder indirecte Beziehungen auf die objective Heilsbedeutung der Kirche beherrscht wären [1]). Ob das wirklich der Fall sei, darüber kann nur auf Grund einer genauen Analyse der Quellen entschieden werden.

In der Schrift *de peccatorum meritis et remissione* [2]) wird das allgemeine Sündenverderben dem Heile in Christo, dieses jenem in vielen Stellen entgegengesetzt lib. I, cap. X, § 15 Op. tom. XIII, 10, cap. XIII, § 16. 17; cap. XIV, § 18. 19; cap. XVIII, § 23; cap. XIX, § 25; lib. III, cap. XI, § 19; vgl. einen grossen Teil des lib. II, z. B. cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34, wo Christus als *agnus Dei*, lib. I, cap. XXII, § 33 (cf. lib. I, cap. XXXII, § 61), wo weiter die *gratia Dei per Dominum Jesum Christum* als die ausschliesslich rettende Macht gefeiert wird. Freilich kommt der Verfasser wiederholentlich auf die Taufe zu sprechen: sie ist das Mittel, welches dazu dient, die Gemeinschaft mit Christo als der einzigen (lib. I, cap. XXVIII, § 56 *per unicam gratiam misericordis sui sacerdotis;* lib. II, cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34) Heilspersönlichkeit herzustellen: lib. I, cap. XXVIII, § 55 *Quae cum ita sint, neminem unquam eorum, qui ad Christum accesserunt per baptismum etc. — Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.* Sie versetzt in das *regnum coelorum*, das identisch ist mit der *vita aeterna* lib. I, cap. XXI, § 30; cap. XXII, § 33; cap. XXVIII, § 53; lib. II, cap. I, § 1, der *salus*, welche Christus selber ist, lib. II, cap. I, § 2 (vgl. überdies lib. III, § 6. 7; cap. IV, § 8 und die noch in anderen Beziehungen bedeutungsvolle Stelle lib. III, cap. XXVI, § 42). Auch soll nicht vergessen werden, dass die Bezugnahme auf die Taufe dem Augustin

---

[1]) Ritschl, Ueber die Methode der ältesten Dogmengeschichte, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 209. 210.

[2]) S. unten S. 27 f.

Digitized by Google

in diesen Büchern so wichtig ist, dass er in dem *liber de spiritu et litera* zu Anfang, wo er auf dieselben zurückweist, sie unter dem Titel *de baptismo parvulorum* anführt. Nichts desto weniger fällt das Hauptgewicht auf Christum als das ausschliesslich das Heil bedingende Subject: lib. I. cap. XXX, § 62: „Non alienentur parvuli a gratia remissionis peccatorum. Non aliter transitur ad Christum; nemo aliter potest Deo reconciliari et ad Deum venire nisi per Christum.“ Lib. II, cap. XX, § 34; lib. II, cap. XXVII, § 42. 43; lib. II, cap. XXXVI, § 59; lib. III, cap. IV, § 7: „Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire“ etc. „Unde fit consequens“ etc. (Man beachte überdies die Worte lib. II, cap. I, § 1: „In hoc autem [libro] vivatne aliquis in hoc saeculo vel vixerit victurusve sit sine ullo omnino peccato excepto uno mediatore Dei et hominum Christo Jesu, qui dedit semet ipsum redemtionem pro omnibus, quanta ipse donat diligentia vel facultate, disserendum vel enodandum suscepi: cui disputationi si se identidem aliqua necessitate vel opportunitate inseruerit quaestio de baptismo vel peccato parvulorum, mirandum non erit nec defugiendum, ut iis locis vel omnia, quae responsionem nostram flagitant, sicut valemus, respondeamus“.) Und wenngleich augenfällig vielfach auf die Kirche zurückgegangen wird, wenngleich dieselbe als die Lehrautorität erscheint, mit welcher der Pelagianismus in einem unlösbaren Conflict sich befindet (lib. I, cap. XXIV, § 34; lib. I, cap. XXV, § 38; lib. III, cap. II, § 2; lib. III, cap. IV, § 9. 10; cap. V, § 11; cap. VI, § 12; cap. VII, § 13; cf. lib. III, cap. III, § 6), — wenngleich endlich ihre Cultusordnungen in einer Weise, über welche später [1]) noch ausführlich gehandelt werden soll, als Voraussetzungen und Bestätigungen der von ihm entwickelten Lehre aufgezeigt werden (lib. I, cap. XVIII, § 23; lib. II, cap. XXVI, 42: die Gnade wird in dem

[1]) S. 28. Vgl. Schmidt a. a. O., S. 214. 215.

Digitized by Google

kirchlichen Sacrament dargeboten, lib. III, cap. IV, § 8; der Mensch nicht als Katechumen lib. II, cap. XXVI, § 42, sondern erst durch die Taufe der Kirche dem Leibe des Herrn incorporirt lib. I, cap. XXVI, § 39; lib. I, cap. VIII, § 10; lib. III, cap. IV, § 8; cap. VI, § 8; die Kirche rechnet nicht die vom Heidentum oder Judentum übergetretenen erwachsenen Katechumenen, wohl aber die getauften Kinder zu ihren Gliedern, zu den fideles lib. I, cap. XX, § 28; lib. III, cap. II, § 2. 3; cap. III, § 4; cf. lib. I, cap. XXV, § 38): so ist doch dessen ungeachtet unzweifelhaft, dass der Verfasser nicht die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt in erster Linie gewürdigt hat, hat würdigen wollen, sondern im Vergleich mit der Gnade in Christo als die Dienerin [1]), als den ihm dienstbaren werkzeuglichen Organismus. Nicht ihr, sondern der *gratia* ist das dogmatische Interesse gewidmet.

In der Streitschrift [2]) *contra duas epistolas Pelagianorum* lib. IV kann man viele Seiten lesen, ohne auch nur die leiseste Beziehung auf die Kirche und die Kindertaufe wahrzunehmen. Die Stellen lib. I, cap. XXII, § 40. 41. 42; lib. II, cap. II, § 3; lib. II, cap. VI, § 11 sind vereinzelt. Dagegen ist die Verteidigung der Glaubensgerechtigkeit, als des einzigen Modus der Teilnahme an der Seligkeit, die Enthüllung des eigentümlichen Wesens der christlichen Gnade nicht nur das formelle Thema; sondern es sind die religiösen Grössen, welche hier in Betracht kommen, in dem Grade lebendig wirksame Mächte in dem Bewusstsein des Betrachtenden, dass sie sich auch in der überaus erregten Sprache erkennbar machen. Kein aufmerksamer Leser kann meines Erachtens darüber zweifelhaft sein, dass nicht sowohl die Entwertung der kirchlichen Sacramente, die Verkennung der Heilsbedeutung der Kirche, welche der Pelagianismus verschuldete, als die Verkennung der christlichen Gnade, des Heilsmittlers lib. I, cap. III, § 7; lib. II, cap. VI, § 11 Augustin's Gefühle empörte. Noch weniger dürfte das mög-

---

[1]) Schmidt a. a. O. S. 214, 215.
[2]) Op. tom. XIII, 511.

Digitized by Google

lich sein, wenn er das Buch [1]) *de natura et gratia* zur Hand nimmt. In diesem kann er lange suchen bis er Stellen findet wie die cap. VIII, § 9 (Op. tom. XIII, 161 F.), cap. II, § 2 Ende *per fidem et sacramentum sanguinis Christi.* Desto zahlreicher sind diejenigen, welche ausdrücklich aussagen, dass der Verfasser für die ausschliesslich rettende (cap. III, § 5; cap. LIII, § 62; cap. XXXIX, § 46; cf. cap. XII, § 13. 68. 69 72) *gratia Christi* streite: cap. LXII, § 73 Ende; cap. LXIII, § 74; cap. LXVII, § 80, ihn als *illuminator,* als *medicus* cap. I, § 1 (nur derjenige, welcher die gratia Christi versteht, weiss, weshalb er ein Christ ist; ebenso *de gratia Christi et de peccato origin.* lib. I, cap. X, § 11 Ende; lib. II, cap. XXIV, § 28); cap. XXIII, § 25; cap. XXV, § 29; cap. XXVII, § 31; cap. XIX, § 21; cap. XX, § 22; cap. LIX, § 69, als einzigen *mediator* cap. XXV, § 29; cap. XLII, § 51, seinen Tod, seine Auferstehung als Heilstatsache beurteile. Die Formel *evacuatur crux Christi* cap. VI, § 7; cap. IX, § 10, cap. XIX, § 21; cap. XL, § 47 ist der Weheruf, welcher als Motto des ganzen Buchs bezeichnet werden kann.

In den *libri* [2]) *de gratia Christi et de peccato originali* vernehmen wir denselben allerdings nicht wieder; der Grundgedanke ist aber der nämliche, die Idee der Heilsmittlerschaft das Centrum der Betrachtung geblieben. — Die in dem Titel angekündigten Aufgaben werden um ihrer selbst willen, schlechterdings nicht in Abhängigkeit von einem anderen Dogma zu lösen versucht. Von der Kirche als der Gnadensphäre ist in dem ersten Buche nirgends die Rede. Man hat ein Recht daran zu erinnern, dass Augustin hier eine Veranlassung dieses Thema unmittelbar oder auch nur mittelbar zu berühren insofern nicht hatte, als er sich mit der Würdigung eines mündlich (lib. I, cap. II, § 2) von Pelagius abgelegten, zu seiner Kenntnis gebrachten, die Notwendigkeit der Gnade scheinbar anerkennenden Glaubensbekenntnisses beschäftige und zum Zweck der Ausmittelung

[1]) Op. tom. XIII, 157.
[2]) Ib. 285.

Digitized by Google

des rechten Verständnisses desselben eine kritische Analyse der Excerpte des neuen Buchs *de libero arbitrio* gebe, im zweiten aber die synodalen Verhandlungen in Carthago, in Palästina, die römischen Entscheidungen, weiter die schriftliche Confession des Coelestius bespreche. Demnach scheint durch die notwendige Rücksicht auf diese Vorlagen die schriftstellerische Tendenz ausschliesslich bedingt worden zu sein. In der Tat, diese Bedingtheit ist unleugbar. Aber wer vermag andererseits zu verkennen, dass das persönliche Interesse an dem erwähnten positiven Thema den Autor zu dem kritischen Unternehmen bestimmt hat? — Derselbe entwickelt hier Gedanken auf Veranlassung der ihm bekannt gewordenen pelagianischen Urkunden, diese geben ihm Gelegenheit gegen die Misdeutungen und Zweideutigkeiten, welche er den Gegnern vorwirft, durch scharfe dialektische Erörterungen die Natur der christlichen Gnade sicher zu stellen, Christum als den einzigen Mittler, ihn als das Leben, als das ewige Leben zu würdigen. Aber wäre die Lehre von der Kirche wirklich in dem Grade, wie man behauptet hat, sein Centraldogma, hätte er nicht auch in diesem ersten Buche davon reden können? — Das ist nicht geschehen, erwidert man vielleicht, weil das dem zweiten Buche vorbehalten bleiben sollte. Und in diesem scheint sie in der Tat in den Vordergrund zu treten. Die Kirche als höchste Autorität hat bereits die gegnerische Lehre verurteilt [1]); das ganze römische Reich, welches Gott sei Dank! ein christliches ist, zeigt eine ungewöhnliche Aufregung [2]); aber das alles ist nur ein Beweis dafür, dass es sich in diesem Streit um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion [3]), um das Princip der

---

[1]) De gratia Christi et de peccato originali lib. II, cap. XXII, § 25; cap. XLI, § 48.

[2]) Lib. II, cap. XVII, § 18. Quae cum ita sint, profecto sentitis, in tam nefandi erroris auctores episcopalia concilia et apostolicam sedem universamque Romanam ecclesiam *Romanumque imperium,* quod Deo propitio *Christianum* est, rectissime fuisse commotum etc.

[3]) Ib. Lib. I, cap. X, § 11. *Hanc* debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam *esse* christianus. Lib. II, cap. XXIV, § 28 in horum ergo duorum hominum causa proprie fides

Digitized by Google

christlichen Wahrheit, nicht um offene dogmatische Fragen handelt, welche man so oder anders beantworten kann, ohne der Sele Seligkeit zu gefährden [1]). Zwar ist nach Augustin's Ansicht die von ihm dargelegte Lehre längst die kirchliche [2]); aber nichts desto weniger wird dieselbe vornehmlich um der ihr selbst beiwohnenden Wahrheit (welche ja freilich die katholische [3]) ist) willen verteidigt. Und wenn auch in dem Buche *de peccato originali* auf die Sacramente der Kirche in der schon oben angedeuteten Absicht zurückgegangen wird [4]), so geschieht das doch nur, um einen Hülfsbeweis zu liefern.

Anders ist scheinbar die Methode, welche in dem Buche [5]) *de perfectione justitiae hominis* angewandt worden. Hier kommt der Autor einige Male (§ 19. 20. 35) auf den Begriff der Kirche zu sprechen. Allein dazu hat die in des Coelestius *chartula definitionum* formulirte Lehre, dass die *ecclesia sine macula et ruga* sei (sein solle), unseren Streiter genötigt. Die darauf bezügliche Kritik begnügt sich nicht damit, eine Verwechselung des empirischen Zustandes mit dem Herrlichkeitszustande am Ende der Tage nachzuweisen, sondern sie geht über in die Darlegung des positiven Gedankens, dass die Vollkommenheit des einzelnen Christen, eine allmähliche Vervollkommnung dieses Prozesses durch Sündenvergebung (cap. VII, § 16; cap. XV, § 35) und entsündigende Leistungen (§ 18. 20) bedingt sei. Und diese wie jene sind nur unter Voraussetzung der Beteiligung an dem kirchlichen Gemeindeleben (über die Gebete s. z. B. § 16,

---

Christiana consistit etc. cap. XXIX, § 34. Quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam — — non in aliqua *quaestione,* in qua *dubitari* vel *errari* salva fide potest, sed in *ipsa regula fidei,* qua *Christiani* sumus, gratiae Dei convincitur inimicus, cf. lib. I, cap. XXX, § 32. (Cf. contra Julian. lib. VI, cap. IV, § 10; tom. XIII, 828 A.)

[1]) Ib. lib. II, cap. XXIII, § 26.

[2]) S. Anm. 3.

[3]) De gratia Ch. et de peccato originali lib. I, cap. XXX. § 32.

[4]) S. unten S. 28.

[5]) Op. tom. XIII, 207.

Digitized by Google

über die *eleemosyna* § 18. 19. 20) möglich. Allein diese wird nur angedeutet, nirgends aber auf die bezüglichen Institutionen der Kirche hingewiesen, nirgends dieselbe ausdrücklich als Heilssphäre charakterisirt. Der Verfasser würdigt sie hier nicht als Anstalt, sondern die direct entwickelten Gedanken beschäftigen sich ausschliesslich mit der Betrachtung des Heilslebens des Einzelnen. Und das hat seine Urquelle in der mittlerischen Person Christi (§ 7. 9. 10. 12. 16. 42. 43).

Ich schliesse vorläufig die Excerpte. Sind sie in dem Zusammenhange mit dem Texte richtig verstanden, so ergiebt sich, dass in diesen antipelagianischen Schriften sich Beziehungen auf die Kirche nicht so häufig finden, dass sie nicht so stark betont sind, als man angenommen hat. Dieselben sind unleugbar vorhanden, aber sie beweisen nicht, dass infolge des donatistischen Streits die Anschauung von der Kirche die in Augustin's Denken unbedingt dominirende geworden sei [1]). Er erörtert nicht in Abhängigkeit von dieser die Lehren von der Sünde und der Gnade, sondern die letzteren erscheinen als primäre Grössen. Wie sie selbständigen Ursprungs gewesen waren: so erhalten sie sich auch in dieser Selbständigkeit. Ja der dogmatische Gehalt derselben wird erheblich höher geschätzt als vordem und zwar keineswegs in erster Linie deshalb, weil die objective Heilsbedeutung der Kirche durch die pelagianischen Doctrinen beeinträchtigt würde (wie denn das Wort *extra ecclesiam nulla salus* in dieser Formulirung in keiner antipelagianischen Schrift unseres Autors meines Wissens gefunden wird). Wer meint diesen Satz im Gegenteil bejahen zu müssen, den möchte ich bitten, nicht sowohl an einzelnen Stellen mit seiner Erwägung haften zu bleiben, als den Gesammteindruck der besprochenen Bücher, die sie bestimmende Tendenz auf sich wirken zu lassen. Der Erfolg, welcher auf diese Weise erzielt wird, kann durch keine noch so sorgfältige Inhaltsangabe, durch keine noch so genaue Stellensammlung ersetzt werden. Wie in diesem Falle, so

[1]) Wie Dorner a. a. O., S. 234 zu meinen scheint.

Digitized by Google

hat auch in anderen die Darstellung eine Schranke, welche sie niemals durchbrechen kann. Aber umgekehrt darf auch der Gesammteindruck allein das Urteil nicht entscheiden. Es giebt schriftstellerische Werke, in denen der Verfasser grade die massgebenden Gedanken eher verhüllt, als offenbart, die somit erst durch scharfe kritische Analyse zu entdecken sind. Wir kennen andere, in welchen die Breite der Darstellung und wiederholte dieselbe unterbrechende Abschweifungen den Leser leicht in die Irre führen. Von denen, welche uns hier beschäftigen, kann man zwar nicht sagen, dass sie besonders geeignet wären, die zweite Literaturgattung zu charakterisiren, aber in gewisser Weise gehören sie dieser doch an. Darum ist genaue Erwägung der Einzelheiten und summarische Lectüre gleicherweise zu empfehlen. Ich meinerseits bekenne, dass ich beide Mittel zur Feststellung des Urteils angewandt habe.

Dieses lautet also auf Anerkennung der Selbständigkeit der in Rede stehenden Lehrkapitel. Aber das Recht dieses Urteils bleibt doch so lange fraglich, bis die Art des Zusammenhangs mit dem von der Kirche befriedigend erklärt ist. Dieser könnte bestehen und doch die Coordination beider eine Wahrheit sein. Allein scheint nicht vielmehr das eine Lehrstück dem anderen untergeordnet zu werden? — Die Tatsache, welche geeignet ist, uns für die Richtigkeit dieser Ansicht einzunehmen, ist diese.

Allerdings sucht unser Verfasser davon, dass die Lehre von der Erbsünde längst kirchliches Dogma sei, die Leser dadurch zu überzeugen, dass er die älteren anthropologischen Theorien des dritten und vierten Jahrhunderts darlegt [1]), in den *lib. contra Julianum* [2]) sich sogar in dogmengeschichtliche Untersuchungen einlässt. Aber deren Resultat ist doch nicht im Stande, den Kirchenglauben unbedingt sicher zu

---

[1]) De gratia Chr. et de peccato originali lib. I, cap. IV, § 6 De nuptiis et concupiscentia lib. II, cap. XII, § 25.

[2]) Op. tom. XIII, 615 Ende. — Lib. VI, cap. V, § 11. Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam. Ib. cap. VII, § 17.

Digitized by Google

erweisen. Denn kein einzelner Lehrer ist nach Augustin's Meinung eine unbestreitbare Autorität: man kann von der Lehre desselben abweichen, ohne dass man darum der Häresie beschuldigt werden dürfte [1]). Das aber, wovon man nicht abweichen kann, ist die katholische Wahrheit. Und welchen Inhalts diese sei in Bezug auf Erbsünde und Gnade, das hat die Kirche noch deutlicher als in der traditionellen Lehre und in den jüngsten Entscheidungen in ihren Institutionen ausgeprägt. Diese sind tatsächliche Bekenntnisse, welche beweisen, dass der Pelagianismus ihren Sinn nicht versteht [2]), unzweideutige Verificationen [3]) der Existenz eines kirchlichen Dogma's von der Erbsünde und der Gnade. Alle erwiesen sich als Ordnungen des Heils und der Gnade [4]), als jene Vehikel, welche beide sei es auf diejenigen, welche in die Kirche aufgenommen werden, sei es auf die wirklichen Kirchenglieder überleiten, also in den Angehörigen beider Classen Sünde und Bedürfnis der Gnade voraussetzen. Wozu „heiligen" wir den vom Heidentum oder Judentum Uebertretenden als Katechumenen durch Handauflegung, wenn nicht „Heiliges" wirklich mitgeteilt würde? [5]) — Aber die Sündenvergebung empfangen diese Geheiligten nicht [6]); ebenso wenig gehen sie ein in das Himmelreich, werden sie incor-

[1]) Epist. XIX, XLVIII, contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXI, § 39; tom. XII, 543; lib. VI, cap. VII, § 10; cf. lib. I, cap. XXXII, § 38.

[2]) Contra Julianum lib. VI, cap. V, § 11, de peccatorum meritis et remissione lib. III, cap. III, § 6; cap. XII, § 22.

[3]) De gratia Christi et peccat. orig. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 E. Denique ipsa Ecclesiae sacramenta — — *satis indicant* etc., 340 G. *Quibus omnibus rerum occultarum sacratis et evidentibus* signis a captivatore pessimo ad optimum redemtorem transire *monstrantur* etc. De anima et origine ejus, lib. II, cap. XII, § 17.

[4]) S. Anm. 3. 5.

[5]) De peccatorum meritis et remiss. lib. II, cap. XXVI, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio: nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionem puto sanctificari et, quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, *sanctum* est tamen etc.

[6]) L. l. Op. tom. XIII, 77 C.

Digitized by Google

porirt der Kirche [1]), welche der Leib des Herrn ist. Wäre das der Fall, wozu bedürfte es der Taufe? — Diese ist eine höhere Weihe als jene erstere, sie ist (wie schon die Kindertaufe) ein geheimnisvoll wirksamer Brauch, welcher Vergebung der Sünden (wie Seligkeit und ewiges Leben) verleiht [2]). Wie aber könnte das geschehen, wenn die zu taufenden Kinder nicht Sünder wären? [3]) — Da sie actuell zu sündigen in der Unmöglichkeit sind, so müssen sie also als Sünder, als mit der Erbsünde Behaftete geboren sein [4]). Zu welchem anderen Zweck wird der Exorcismus [5]) angewendet als dazu, dem Täufling, welcher als natürlicher Abkömmling Adam's dem Reiche des Teufels angehört, in das Christi zu versetzen? — Wozu die Rede von dem Himmelreich [6]), dessen Sphäre eins ist mit dem des ewigen Lebens von der Wiedergeburt? wozu der Genuss des Leibes und Blutes Christi? — Würde von der Kirche nicht die Erbsünde vorausgesetzt, so wäre das ganze System ihrer Mysterien ein Complex von Irrationalitäten, eine Reihe von sinnlosen Cerimonien oder trügerischen, wirkungsunkräftigen Gebräuchen [7]); man müsste an ihrer

---

1) L. l. 77 C. D.

2) S. oben S. 19.

3) De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIV, § 63, contra Julianum lib. VI, cap. V, § 13—15; cap. VII, § 19. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I, 78.

4) Ebend.

5) De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45; Op. tom. XIII, 340 G. 341., contra Julian. lib. VI, cap. V, § 11.

6) Contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40, de gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XVIII, § 19, und an vielen anderen Stellen.

7) De peccator. meritis et remiss. lib I, cap. XXXIX, § 62; tom. XIII, 43 C. Falsam igitur vel fallacem tradi parvulis baptismatis formam, in qua (adiud?) sonaret atque agi videretur et tamen nulla fieret remissio peccatorum etc. Ib. § 63—65. Ib. cap. XVIII, § 23 Ende — numquam omnino dicitur in Ecclesia Christi tale commentum. De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 T. Excepto enim, quod in remissionem peccatorum non *fallaci*, sed fideli mysterio baptizantur etc. Contra Julian. lib. VI, cap. XIV, § 44; Op. tom. XIII, 849 F., cap. XVII, § 52 (cf. lib. I, cap. II, § 4).

Digitized by Google

Infallibilität [1]) irre werden, wenn sie verhiesse, Sünde da vergeben zu können, wo keine Sünde ist.

Augustin recurrirt also auf die Heilsbedeutung der Kirche in den antipelagianischen Schriften, während er dieselbe in den antidonatistischen ausdrücklich gelehrt hatte. Aber nicht weil er in den letzteren eine genauere Erkenntnis derselben sich verschafft, hat er im Interesse der systematischen Consequenz aus dem nunmehr etwa principiell gewordenen Gedanken von der Kirche die Doctrin von der Erbsünde und Gnade hergeleitet, sondern den unauflöslichen Verband dieser mit dem katholischen Gemeinglauben an die Kirche in scharfsinniger Erörterung nachzuweisen sich bemüht. Nicht das, was man das Eigentümliche des in dem Streite mit den Donatisten geklärten Kirchenbegriffs Augustin's nennen mag, hat ihn dazu bestimmt, jene Dogmen zu lehren, sondern wenigstens in erster Linie ist es die Gemeinvorstellung [2]) der Katholiken von der Kirche, auf welche er in den antipelagianischen Schriften zurückgeht, um die Katholicität dieser Dogmen gegen die Anklage der Neuerung zu verteidigen. Er versucht die Gnadenordnungen als Realitäten aufzuzeigen, welche jene ihm abgesehen von seinem Kirchenbegriffe schon feststehenden Lehren als kirchliche Dogmen zu ihren Correlatis haben, als apostolisch gestiftete Institute, welche in der Sprache der Tatsachen verkündigen, was die Dogmen in der Sprache der Lehre darlegen. Letztere sind die Inschriften der katholischen Mysterien. Man muss sie aber zu lesen verstehen. Und dazu leitet der Verfasser auch in den antipelagianischen Büchern an. Sie wollen in den bezüglichen Stellen die anthro-

---

1) S. 27. Anm. 7. De gratia Christi et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45.

2) Vgl. contra Julian. lib. VI, cap. VIII, § 22. Si hac sententia contra vos vulgus movetur, nonne hinc te potius oportet advertere, ita esse vulgatam et apud omnes confirmatam istam catholicam fidem, ut nec notitiam posset fugere popularem? — Necesse quippe fuerat quidquid in parvulis suis ageret, quod attinet ad *mysteria* Christiana, omnes nosse Christianos. — — Absit, ut etc. *Unus* sum e *multis* etc., cf. § 23.

Digitized by Google

pologischen Voraussetzungen zum Verständnis bringen, welche die von allen Katholiken [1]) als Heils- und Gnadenanstalt gewürdigte Kirche nach Augustin's Ansicht macht.

Dass sie diese Bedeutung längst vor seiner Zeit hatte, daran soll hier nur erinnert werden. Ist es doch ein bekanntes dogmengeschichtliches Factum, dass bereits Irenäus [2]) die in den Episkopaten gefestigte sichtbare Kirche als die sicher umfriedigte, allen erkennbare Heilssphäre dachte, als eine supranaturale Anstalt, in deren Ordnungen und Riten der heilige Geist ausschliesslich walte. Von Cyprian wurden dann diese Gedanken einerseits in Bezug auf den Episkopat, andererseits in Bezug auf das Taufsacrament durchgebildet. Aber älter als diese Theorie war ja der tatsächliche Aufbau der altkatholischen Kirche. Diese war nicht nach Massgabe einer fertigen dogmatischen Erkenntnis in Angriff genommen; sondern der religiös-kirchliche Instinct im Zusammenwirken mit der Vorstellung von der Notwendigkeit der Erhaltung des aus der apostolischen Zeit Ueberlieferten, die social-conservativen Interessen sind nach meinem Dafürhalten [3]) hier das zuhöchst Impulsgebende, der dogmatische

---

[1]) In den zahlreichen Stellen, an welchen Augustin von den Gnadenmitteln der Kirche redet, ist dies die unbedingte Voraussetzung, die er nicht hätte machen können, wenn sie nicht in der Denkweise der ganzen damaligen Christenheit wirklich gegeben gewesen wäre. — Dass auch die Pelagianer so dachten, darüber s. Julian. ap. Augustin. Opus imperf. lib. III, cap. CVI, et in *ordine mysteriorum* et profunditate dogmatum etc, tam quae *mysteriis* quam quae dogmatibus continentur etc.

[2]) Ziegler, Irenäus von Lyon, S. 284, wo aber bestimmter, als der Text der bezüglichen Stellen das gestattet, von der alleinseligmachenden Wahrheit die Rede ist. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Erster Abschnitt (Strassburg 1874), S. 96. Lipsius in von Sybel's historischer Zeitschrift, Bd. XXVIII, S. 260. 261.

[3]) Ich kann selbstverständlich nicht versuchen, hier die obigen Sätze zu beweisen. Unter dem „dogmatischen Gedanken" verstehe ich nicht „die dogmatische Grundanschauung vom Wesen des Christentums", sondern den Gedanken, welcher sich mit der Idee der Kirche beschäftigt. — Es ist nicht möglich aus jener „Grundanschauung"

Digitized by Google

Gedanke ist dabei nur dienstbar gewesen. Nun hat letzterer freilich bald genug ein abstractes Schema des Begriffs der Kirche zu Stande gebracht; keineswegs aber ist durch dieses, so viel ich sehe, die Ausbildung der verfassungsmässigen und liturgischen Ordnungen ausschliesslich geregelt worden, vielmehr gelten mir jene zuvor bezeichneten Mächte als die primären Factoren. Die Kindertaufe kam auf und wurde, nachdem das geschehen war, als apostolischer Brauch anerkannt (v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 311). Und erst als diese Ansicht sich befestigt hatte, versuchte man dogmatische Rechtfertigungen. Die Salbung [1]) mit Oel vor der Taufe und nach derselben ward üblich; aber wie viele Decennien mögen vergangen sein, bis man sich eine bestimmtere Vorstellung von deren Bedeutung bildete? — Ein reiches liturgisches Cerimoniell wurde organisirt und in der Praxis angewandt, ohne dass darüber sofort eine theoretische Rechenschaft gefordert und gegeben worden wäre. Und als dies geschah, erwies sich die ganze liturgische Anschauung bereits beherrscht von dem Eindruck, welchen der antik-heidnische Mysteriendienst [2]) auf die katholischen Christen gemacht hatte. Der christliche Cultus war von der hier einheimischen Idee durchwirkt, zu einer Gesammtordnung von geheimnisvollen Weihen und Genüssen geworden, welche mehr als nur eine Parallele zu denen der hellenischen Mysterien sind. — Ein magischer, von Ueberschwänglichkeiten strotzender Supranaturalismus kennzeichnete die Stimmung der Andacht, die ganze Ansicht vom Cultus.

Und diese wirkte wieder zusammen mit der Vorstellung von der Kirche als Heils- und Gnadenanstalt. Das Bestehen der letzteren scheint nun freilich sowohl auf Seiten derer, welche in dieses Heiligtum aufgenommen werden sollen, wie

---

das Verfassungssystem der altkatholischen Kirche herzuleiten; ebenso wenig aus diesem jene.

[1]) Höfling, Das Sacrament der Taufe, Bd. I, 475.

[2]) Ich begnüge mich an die vorzügliche Darstellung bei v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 155 f. 161 f. zu erinnern.

Digitized by Google

derer, welche bereits aufgenommen sind, Sünde und Bedürftigkeit vorauszusetzen. Aber nicht sowohl um diese zu betonen, als in der Absicht, die Kirche als den Focus wunderbarer Begnadigungen zu verherrlichen, wurden die liturgischen Ordnungen als Gnadenmittel [1]) beschrieben. Man redete von ihrem geheimnisvollen Wirken in überschwänglichen Ausdrücken, aber dieses wurde meist nur abgeleitet aus dem vorausgesetzten Charakter der Institution, nicht aus der effectiven Begnadigung der Einzelnen erschlossen. Die im zweiten und dritten Jahrhundert vorwiegende Anthropologie [2]) befand sich in einem partiellen Widerspruch mit dem Supranaturalismus des Cultus [3]).

Dieser erteilte mysteriöse Weihen und Gnaden, verhiess Vergebung der Sünde, Wiedergeburt, Erleuchtung, — was alles auf ein von dem Bewusstsein der Sünde und des Irrtums bewegtes Geschlecht hinwies; aber z. B. Justin der Märtyrer [4]), welcher die Taufe unter Verwendung jener Termini zu beschreiben unternahm, wusste doch statt der Wirkungen, welche von diesen transcendenten Acten ausgehen zu sollen scheinen, in Wahrheit nur menschliche Leistungen nachzuweisen. Und wenn auch andere Autoren in dieser Beziehung

---

1) S. z. B. die Väter auf dem Concil in Carthago am 1. Sept. 256, Cypriani Op. ed. Hartel 435 sq.

2) Landerer, Das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. II, S. 511. 512. 516. Diese vorzügliche, reichhaltige Abhandlung scheint ebenso wie die Schmidt'sche (s. oben S. 14) über Augustin's Kirchenbegriff in manchen Kreisen unbekannt geblieben oder doch nicht hinreichend gewürdigt zu sein. Nur so kann ich die Tatsache erklären, dass in neuester Zeit hier und da Ansichten mit dem Anspruche auf Neuheit ausgesprochen sind, welche Landerer längst begründet hatte, z. B. die, dass die Griechen die Erlösung im Grunde als ein lediglich Zukünftiges, Jenseitiges beurteilten. S. a. a. O., S. 578—581. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1853), Bd. II, S. 38, Anm. 12.

3) Landerer a. a. O., S. 569 Ende. — Ich treffe abermals völlig zusammen mit Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte Bd. II, S. 32. 33, der freilich hier von der Kirche als Gnadenanstalt absieht.

4) Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 103. 105.

Digitized by Google

sich zweideutiger ausdrücken, so ist doch durch die dogmengeschichtliche Forschung das Ergebnis gesichert, dass hinsichtlich des Verhältnisses jener dem Personleben angehörigen Prozesse zu dem Vollzug des Taufsacraments die Unsicherheit der Aussagen bei den meisten Vätern [1]) charakteristisch ist, dass vielfach an Stelle des scharfen Gedankens die rhetorische Phrase [2]) tritt. Man scheint von dem Sacrament jene spiritualen Vorgänge herzuleiten, verherrlicht es als das unentbehrliche Mittel der sündenvergebenden göttlichen Gnade; aber daneben ward häufig genug dem Menschen eine Beschaffenheit zugeschrieben, welche das Bedürfnis einer umbildenden, in das Selenleben eingreifenden Begnadigung erheblich einschränkt [3]) oder gar verneint. Es kommen andererseits in dieser Literatur genug Bekenntnisse von der Notwendigkeit der σωτηρία vor, aber statt diese in den Zuständlichkeiten und Prozessen des Innern aufzuzeigen, meint man deren Wert in demselben Grade hochzuschätzen, in welchem man die Würde des σωτήρ steigert [4]).

---

[1]) Z. B. bei Barnabas, Hermas, Clemens von Alexandrien, teilweise bei Tertullian.

[2]) Steitz in Herzog's Realencyklopädie, Bd. XV, S. 432. 433.

[3]) Landerer a. a. O., S. 517 Ende, S. 588 Ende.

[4]) Ep. II. Clement. Romani cap. I. Vgl. Harnack in dieser Zeitschrift, Bd. I, S. 335. 336. Indessen kann ich dem hochverehrten Verfasser darin nicht unbedingt beistimmen, dass die Schätzung der Person Christi in dem vornicänischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke gewonnen, sondern der Ausdruck „der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde sei". Nicht das Bewusstsein von dieser hat jene Schätzung motivirt, sondern die letztere wie das Bewusstsein um „die Weltstellung" sind durch die religiöse Erfahrung von dem Heile in Christo, durch die erfahrene Wirkung seines Heilswerkes begründet. Da man von Christo das unbedingte Heil empfangen zu haben sich bewusst war, kam man dazu, ihn selbst wie seine Gemeinden so zu „schätzen", wie Harnack angiebt. Die theologischen Vorstellungen prägen freilich die Herrlichkeit und Ueberschwänglichkeit der empfangenen, erfahrenen σωτηρία in höchst inadäquater Weise aus. Würden wir nach Massgabe derselben auf den Gehalt des wirklich erfahrungsmässigen Glaubens schliessen: so müsste die von mir versuchte Motivirung als völlig unhaltbar erscheinen. Nach meiner Dogmatik aber ist nicht

Digitized by Google

Und doch ward diese christologische Tendenz noch überboten durch die, welche auf die Verherrlichung der Kirche abzielte. Die letztere bot ihren Kindern Entsündigungen über Entsündigungen. Diese wurden von ihnen in der Stimmung einer sinnlichen Andacht dahingenommen, blieben aber magische Acte, deren Wirkungen nur an der Aussenseite der Persönlichkeit hafteten, die wirkliche Entsündigung sicherte man daneben durch andere Mittel [1]). Die Freiheit liess sich wohl von dem Heiligenschein bestrahlen, welcher von den Sacramenten ausging, wurde aber darum nicht von der Gnade durchwirkt. — Die Kirche arbeitete mit ihrem mysteriösen Apparate daran, den Ihrigen das christliche Heil zu bereiten [2]). Die Ihrigen meinten es daneben sich durch ihre eigene Leistung bereiten zu müssen. — Der Glaube, lehrte man, bedinge den Heilsbesitz, — aber die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes ebenso wohl.

Ja nicht wenigen katholischen Christen bereits im zweiten Jahrhundert verwechselte sich beides. Der Glaube ward neben der Bedeutung, die er als Wissen von der *Regula fidei* hat, zu einer Summe von Sittengeboten. Ich sage das nur, um mir die Erinnerung an ein anderes zu erleichtern.

Es ist bereits von anderen Forschern gezeigt worden, wie das Heidenchristentum der altkatholischen Kirche dazu gekommen sei, das Alte Testament als heilige Schrift anzuerkennen und doch seinen Offenbarungsgehalt zu verkennen [3]). Es wurde als eine göttliche, nicht den Ju-

---

die theoretische Erkenntnis der Gradmesser des praktisch-realistischen Glaubens.

[1]) Rothe a. a. O., S. 33. „Denn im Stillen mistrauete man doch unvermeidlich der vorausgesetzten rein übernatürlichen, mithin magischen Gnadenwirksamkeit Gottes und darum traf man natürlich seine Einrichtung auf die Eventualität hin, dass doch am Ende alles von den Menschen allein möchte getan werden müssen. (Der geheime Unglaube in dem Herzen jedes Aberglaubens.)“

[2]) Landerer a. a. O., S. 516. 588. 593.

[3]) Harnack, Zeitschrift für K.-G. I, 332. Vgl. die vorzügliche Erörterung bei Engelhardt a. a. O., S. 435. Justin. Martyr. Dial. cum Tryphone Judaeo, cap. XLV, cap. XXVIII.

Digitized by Google

den, sondern den Christen zugehörige Urkunde gepriesen, dagegen die bindende Bedeutung des Mosaischen Gesetzes geleugnet. Unfähig den heilsgeschichtlichen Wert der Religion des Alten Testaments zu schätzen, versuchten namentlich diejenigen Heidenchristen, welche mit der Bildung des philosophischen Hellenismus ausgerüstet zur Kirche übergetreten waren, dasselbe angeblich im Geiste zu deuten, indem sie den Inhalt durch rationalisirende Erklärungen verflüchtigten. Und das Mittel dazu war die Würdigung des natürlichen Sittengesetzes. Justin der Märtyrer wusste zu zeigen, dass das die Seligkeit Bedingende zu allen Zeiten das Nämliche gewesen [1]), das Halten der Satzungen, welche als ewige Wahrheiten den Menschen als Menschen eingepflanzt [2]), in dem Mosaischen Gesetze positiv codificirt, durch viele beschwerende Zusätze der σκληροκαρδία des Volkes Israel wegen erweitert, in dem neuen Gesetze Christi [3]) wieder vereinfacht und in ihrer Integrität wiederhergestellt worden seien. Diesem Schriftsteller ist das eine Mal [4]) der Glaube an (die Hoffnung auf) Christum das Aneignungs- und Bewahrungsmittel der σωτηρία, das andere Mal [5]) das Halten der αἰώνια δίκαια.

Aber auch Irenäus lehrte an der einen Stelle [6]), nur durch die gläubige Nachfolge Jesu werde man des Heils teilhaftig, an der andern [7]), durch das Beobachten des natürlichen Sittengesetzes werde der Mensch gerechtfertigt. Dieses

---

[1]) Engelhardt a. a. O., S. 248. 253. 256.

[2]) Derselbe S. 249. 252.

[3]) Derselbe S. 254. 257. 259.

[4]) Dialog. cap. XLVII.

[5]) L. l. cap. XLV. Engelhardt a. a. O., S. 256. — Man darf nicht einmal von einem Auseinandergehen der Gedanken Justin's, nicht von einer Oscillation sprechen. Der Glaube ist nichts anderes als die durch Christum vervollkommnete Gotteserkenntnis, und diese bedingt nicht, sondern erleichtert nur das Thun der αἰώνια δίκαια. Engelhardt, S. 248. 256. 259.

[6]) Adversus haeres. lib. IV, cap. XIV, § 1. Vgl. die von August. contra Julian. lib. I, cap. II, § 5, excerpirten Stellen.

[7]) Ib. lib. IV, cap. XV, § 1. — Vgl. Landerer a. a. O., II, 534.

Digitized by Google

wurde in demselben Grade idealisirt [1]), in welchem der Dekalog entwertet, in dem kirchlichen Unterricht vernachlässigt, und die Gesammtansicht befestigt ward, das Evangelium sei das neue Gesetz. — So fing man an neben der Kirche, als der vorausgesetzten Sphäre alles Christlich-Sittlichen, eine rationelle, von derselben absehende Ethik zu begründen, in welcher das Ideal der heidnischen Sittlichkeit von dem christlichen nicht klar unterschieden ward. Hier räumte man die sittliche Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen ein; in der Lehre von der Kirche, durch deren praktisch-liturgische Institute wurde dieselbe, wie es schien, verneint.

Man hat sich allerdings auch bei der Erörterung dieses Punktes vor dem überhaupt bedenklichen Verallgemeinern zu hüten. Engelhardt [2]) hat neulich mit Recht vor allem voreiligen Schliessen von der Theologie, z. B. Justin's des Märtyrers auf die kirchliche Denkweise der gleichzeitigen Gemeinden gewarnt. Es ist weiter nach meiner Meinung unleugbar, dass z. B. bei Irenäus die Aussagen über das Vermögen des natürlichen Menschen mehr naiver Art sind und ihrer Tragweite nach durch die Zeugnisse von der Macht des selbsterfahrenen Glaubens wieder eingeschränkt werden [3]). Dessenungeachtet muss man urteilen, der Pelagianismus habe nicht bloss Anknüpfungspunkte in der Anthropologie des zweiten und dritten Jahrhunderts, sondern sei durch dieselbe sogar vorbereitet [4]). Wird überdies erwogen, dass in der Constantinischen Zeit jene Verflachung der christlich-religiösen Denkweise sich verbreitete, welche schon von anderen Autoren [5]) hinreichend gewürdigt worden ist, dass der Begriff

---

[1]) Vgl. v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik. Bd. II, 1, S. 175. 178.

[2]) A. a. O., S. 260.

[3]) Augustin sagt mit einem gewissen Rechte Pelagianis nondum litigantibus securius loquebantur. Landerer a. a. O., II, S. 515.

[4]) S. indessen die vorsichtigen Bemerkungen bei Landerer a. a. O., S. 514. 515.

[5]) Z. B. von Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 774. Richter, Geschichte des west-

Digitized by Google

der Gnade vornehmlich bei den Griechen sich an die Sacramente heftete, die Vorstellung von ihrer Wunderkraft durch den prächtigen Cultus nur noch mehr gesteigert wird [1]): so begreift man die Möglichkeit der Genesis jener „Häresie" um so leichter.

In diesem, erst durch Theodosius den Grossen unbedingt und definitiv privilegirten katholischen Kirchentume waren Pelagius und Cölestius geboren und erzogen. Sie wurden wahrscheinlich von Kindheit an dazu angeleitet, dasselbe mit dem Blicke der Pietät und Andacht zu betrachten. Alle Riten galten ohne Zweifel auch ihnen als heilig zu haltende Ordnungen [2]). Und auch später haben sie in dieser Beziehung keinerlei destructive Kritik geübt. Der gewohnheitsmässige Gehorsam gegen die Autorität der Kirche war [3]) auch der ihrige. Beide Männer verfolgten als gute Katholiken augenscheinlich eine kirchlich-conservative Tendenz. Von irgend welchen. schismatischen Neigungen finden wir bei denselben keine Spur; ebenso wenig von dem Bewusstsein eines der Kirche zu widmenden reformatorischen Berufs. Im Gegenteil, der Sinn für das Ketzerrichtliche war auch ihnen eigen: sie anathematisirten [4]) ohne Gewissensscrupel und vermehrten gleich Anderen die Zahl der Häresien nach individuellem Geschmack. Sie haben nicht das Geringste getan, was einer tendenziösen Be-

---

römischen Reichs u. s. w., S. 76. Burkhardt, Die Zeit Constantin's, S. 412—414.

[1]) Ich erinnere vornehmlich an Cyrill von Jerusalem.

[2]) Julian. ep. August. contra Jul. lib. VI, cap. III, § 6, *mysteriorum* Christi gratiam multis locupletem esse muneribus. Id. ap. August. contra duas ep. Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41 plenam purgationem per ipsa mysteria *conferri*. Vgl. Jul. apud August. Op. imperf. lib. III, cap. CVI oben S. 29. Auch für die Anerkennung der Kindertaufe s. oben S. 17 und das Glaubensbekenntnis des Coelestius bei Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 218, § 139. Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum *secundum regulam universalis ecclesiae* etc. Julian. ap. August. contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXII, § 40.

[3]) S. das Glaubensbekenntnis des Pel. Hahn a. a. O. 215.

[4]) Marheinecke, System des Katholicismus, Bd. I, S. 98.

Digitized by Google

streitung, einer Einschränkung der Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt ähnlich sah. Sie liessen alle Einrichtungen [1]), welche längst auf diese Voraussetzung gegründet, durch die Tradition geheiligt waren, bestehen, ohne mit Bewusstsein Accommodation zu üben.

In Wahrheit aber gehörten sie einer ganz anderen Sphäre an als der der officiellen, supranaturalistischen Kirche ihrer Tage. Sie fanden sich allerdings in derselben, aber sie lebten nicht darin. Sie waren unter den Eindrücken, welche der mysteriöse Cultus bereitete, aufgewachsen; aber diese hafteten vielleicht nur an den Sinnen. Das Element, an welchem sie sich wirklich nährten, war der daneben längst aufgekommene, verworrene, moralische Humanismus. Die diesem entstammenden, von ihnen geklärten Ideen [2]) bildeten nach meinem Dafürhalten das eigentlich Substantielle ihrer vom klaren Selbstbewusstsein umfassten Ueberzeugung. Bereits den Pelagianern, nicht erst „dem modernen Bewusstsein" hat die Idee des Sittlichen in seiner Unabhängigkeit von der Religion eingeleuchtet. — Die Supranaturalitäten im Dogma und im Cultus blieben (wie freilich auch vielen anderen nicht grade pelagianisch denkenden Zeitgenossen) ihnen ein Traditionelles, ein autoritätsmässig Anerkanntes (vgl. August. *de gratia Chr. et de peccato originali*, lib. I, § 35). Sie fühlten sich dadurch nicht belästigt, weil ihr religiös-sittliches Leben sich davon unabhängig entwickelte und ihnen die Voraussetzung eine selbstverständliche war, dass dergleichen mit der allein massgebenden Bedeutung des von Christo reformirten Sittengesetzes [3]) nicht in

---

[1]) Pelag. symb. Hahn a. a. O., S. 213. 2. Auflage. Julian. ap. August. contra duas epistolas Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41.

[2]) S. Anm. 3.

[3]) Pelag. ap. August. de gratia Chr. et de peccato origin., lib. II, cap. XXVI, § 30. Ep. ad Demet. cap. IV. VII. IX. August. Op. ed. Ven. tom. XVI, 142 seq. Julian. ap. August. contra Julian. lib. VI, cap. XXIV, § 81. Id. ap. August. Op. imperf. lib. I, cap. XCIV; ib. lib. I, cap. IV. Wörter, Der Pelagianismus, S. 358. — Die Pelagianer wussten indessen auch eine Versöhnungslehre aufzustellen, die, wie deren Grundzüge b. Julian. ap. August. Op. imper., lib. I, cap. XCIV zeigen, das Vorbild der Abälard's ist.

Digitized by Google

Conflict [1]) geraten dürfe. Und sie selbst haben diesen in ihrem Denken und Leben auch nicht erfahren. Allein durch die von Augustin geübte Polemik [2]) wurde dieselbe wenigstens vielen offenbar. Bisher hatte sich der von mir in der Kürze charakterisirte schwankende Moralismus mit der alten Vorstellung von der vorgeblich alles echt Sittliche umschliessenden und bedingenden, gnadenspendenden Kirche vertragen. Allein die ungleich klareren und consequenteren von Cölestius und Pelagius vorgetragenen, von dem scharfsinnigen Punier kritisch analysirten Lehren zeigten die Unvereinbarkeit [3]). Die Kirche mit ihren alten Ansprüchen und Ordnungen schien vollkommen überflüssig zu werden. Allein die Pelagianer gaben das nicht zu: insofern sie in jener wenigstens eine Anstalt zur Erleichterung und Förderung der (allerdings unabhängig von ihr möglichen) Sittlichkeit sahen, zeigten auch sie sich noch irgendwie von der Macht des gemeinen Kirchenbegriffs beeinflusst. Nichts desto weniger haben sie eine Umbildung desselben angebahnt und zwar in um so geräuschloserer Weise, je stärker das conservativ-kirchliche Interesse derselben war. Ohne dass es zu einer offenkundigen Bestreitung gekommen wäre, versuchten sie eine moralisirende Ausdeutung. Die Kirche ihrer Idee nach galt ihnen als der innerhalb der sittlich veranlagten Menschheit von Jesu begründete Tugendbund, welchem „die Vollkommnen“ angehören. Lautet doch die apostolische Lehre, die Kirche solle ohne Makel und Runzel sein, d. h. aus lauter Reinen bestehen [4]). Uebt sie doch den Ritus der Taufe, welche Bad der Reinigung [5]) heisst, auch an Kindern aus. Existirt doch die Einrichtung der Busse, welche die etwa unrein Gewor-

[1]) S. Anm. 3 zu S. 37.

[2]) S. unten S. 42.

[3]) S. unter anderen die sogenannte ep. familiaris August. et sociorum ad Innocentium I, August. Op. ed. Venet., tom. II, 809, cap. CLXXVII.

[4]) Pelag. ap. August. de gestis Pelag., cap. XXXIV, § 63. 64; cap. XII, § 27, de dono persever. cap. IV, § 8. Pelag. expositio in epist. ad Ephesios, cap. V. Hieronymi Op. ed. Martianay, tom. V, 1058; cf. August. de perfectione justitiae hom. § 19. 35.

[5]) Pelag. ap. August. de gest. Pelag., § 63.

Digitized by Google

denen als Gereinigte in die Kirche wieder aufzunehmen die Bestimmung hat. Die wirklichen Glieder derselben aber haben sich nicht nur des Bösen zu enthalten, sondern auch die positive *innocentia* zu betätigen [1]), haben sich daran zu erinnern, weshalb sie Christen heissen [2]). Auf diesen Namen können nur diejenigen Anspruch machen, welche die Lehre Christi und seine Gebote befolgen, wie der unter dem Namen des Fastidius bekannte *liber de vita Christiana* ausführt, vielleicht um die Gedanken von dem Kirchentum auf das Christentum überzuleiten. Wenigstens ist es charakteristisch, dass in demselben von der Kirche nirgends — denn in der Stelle des elften Capitels bedeutet *ecclesia* Gemeinde — die Rede ist. Dieselbe wird freilich nicht angefochten, aber auch nicht in ihrer Wirksamkeit, in ihrer Bedeutung für das christliche Leben gewürdigt oder auch nur vorausgesetzt. Der Verfasser [3]) ergeht sich ebenso wie Pelagius [4]) (und freilich in gewisser Weise auch Augustin [5]) in eine Polemik gegen die Vorstellung von dem Glauben als sicher seligmachendem, um desto stärker die Notwendigkeit des sittlichen Handelns zu betonen. — Erwägt man überdies die bekannten scharfen Kritiken, welche Pelagius gegen die damaligen Zustände der katholischen Christenheit kehrte, so scheint man urteilen zu dürfen, der Pelagianismus erstrebte ohne irgend welchen Gedanken an eine praktische Reform der Kirche (von welcher überhaupt in den von demselben beherrschten Kreisen nicht viel gesprochen zu sein scheint) eine moralische Besserung [6]) der Christenheit und setzte nichts desto weniger diese als bereits geschehen in denjenigen voraus, welche nach seinen Begriffen „die Vollkommenen“ waren.

---

[1]) Pelag. expositio in epist. ad Ephes. l. l.

[2]) Fastidii liber de vita Christiana cap. X. August. Opera. Ed. Venet., tom. XVII, 1951 C.

[3]) Ib. cap. VI. X. XIV.

[4]) Pelag. ep. ad Demetriadem. Expositio in epist. ad Ephes., cap. V. Hieronymi Op. ed. Mart., tom. V, 1057. Wörter a. a O., S. 178.

[5]) August de fide et operibus.

[6]) Fastid. cap. XIII.

Digitized by Google

Die letzteren sind im Grunde die „der Kirche“ im vulgären Sinne Entwachsenen. Sie gebrauchten freilich „die Gnadenmittel“, bedurften aber ihrer nicht unbedingt. Sie beteiligten sich an dem Cultus der Kirche, aber innerlich werden sie von jeder Abhängigkeit von dieser gelöst. Sie liessen den ganzen Apparat, welchen die supranaturale Kirche in Bewegung setzte, ungestört; aber ungestört durch irgend welches Eingreifen derselben blieb auch das religiös-sittliche Leben der Pelagianer. Gegenüber der magischen Vorstellung von der Sacramentskirche ward das Moralisch-Freiheitliche [1]), im Gegensatze zu dem Vertrauen auf die Gliedschaft an der Kirche das persönliche [2]) Christentum, gegenüber der Vorstellung von der heilbedingenden Bedeutung, des Anstaltlichen derselben die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen [3]) von ihnen betont. Sie haben nichts desto weniger, wie ich wiederhole, der Kirche alle formelle Ehrerbietung erwiesen; ihre Lehrautorität gelegentlich sogar in überaus devoter Sprache [4]) *in thesi* anerkannt; aber immer mit dem stillen Vorbehalt [5]), dass ihnen zu glauben nichts zugemuthet werde, was die Realisirung des sittlichen aus dem Sittengesetze erkennbaren Ideals, die Autonomie der Freiheit hemme, — „nichts Unmoralisches“. Davon kann nicht die Rede sein, dass man sich das Dogma einer Partei, die widervernünftige Lehre von der Erbsünde aufdringen liesse, — als ob sie die Rechtfertigung der Kindertaufe darbiete; vielmehr hat man diesen und andere Riten nach Massgabe

---

[1]) Wörter a. a. O., S. 175.

[2]) Pelag. ep. ad Demetriadem.

[3]) Hierüber im Ganzen die oben (S. 39, Anm. 4) citirte ep. ad Demet. und Fastidii liber de vita Christiana im Ganzen.

[4]) Coelest. Symb. Hahn a. a. O., S. 219, § 134 Schluss. Zosimi ep. II. ad episcopos Africae. Constant. ep. Romanorum Pontificum ed. Schoenemann 671 sq. Marii Mercat. Comment. super nomine Coelestii Op. ed. Baluz. 132. Op. August. tom. XVII, 2660.

[5]) Coelest. ap. August. de gratia et de peccat. origin., lib. II, cap. VI, § 6 — et hoc praemunire necessarium est, *ne* per *mysterii* occasionem ad Creatoris injuriam malum ante quam fiat ab homine tradi dicatur homini per naturam.

Digitized by Google

des *sensus catholicus* [1]), d. h. so zu deuten, dass das Fundamentale der sittlichen Ueberzeugung unerschüttert bleibt. — So Pelagius und Cölestius. Sie sind noch der Ansicht, dass die erfahrungsmässige katholische Christenheit auch nur echt Katholisches in ihrem Sinne lehren könne.

Anders äusserte sich wenigstens hier und da Julianus von Eclanum. Die bitteren Erfahrungen von den Erfolgen des übermächtigen Augustinismus scheinen eine Modification auch des Begriffs der Kirche veranlasst zu haben. Diese besteht vornehmlich aus den moralisch Vollkommenen, hatten Pelagius und Cölestius gelehrt. Sie soll von „den Vernünftigen" geleitet werden, urteilte Julianus. Indessen dermalen ist diesen das ihnen gebührende Regiment entrissen [2]). Der grosse Haufe der Dummen führt das grosse Wort. Man versteht es, vernünftige Sätze unter der urteilsunfähigen [3]) Menge zu verbreiten, um von deren Acclamationen gestützt, dieselben als Dogmen verkündigen zu können. Popularität gilt als Katholicität. „Die Censur der Tugenden ist durch den Beschluss [4]) der Tumultuanten aus der Gemeinde ausgeschlossen." [5]) — Das wirklich Katholische aber — meint dieser Theolog — ist zuhöchst nicht durch die Autorität, nicht durch Schrift und „Kirche", sondern durch die Vernünftigkeit zu erproben, — die Autorität durch die Rationalität zu rechtfertigen [6]).

---

[1]) Coelest. ap. August. l. l. — quod longe a sensu catholico alienum est. Ib. lib. II, cap. XXII, § 26. 27; cap. XXIII, § 28. Die Geltung des sensus catholicus wurde von beiden streitenden Parteien anerkannt; der Gehalt aber war ein total verschiedener. S. z. B. l. l. I, cap. XXXII, § 33; cf. XXX, § 31. 32; cap. II, § 2. 3.

[2]) Julian. ap. August. Op. imperf., lib. II, cap. VI; Op. tom. XIV, 1179, cap. VIII.

[3]) Ib. lib. II, cap. III.

[4]) Ib. lib. II, cap. II. XI.

[5]) Ib. lib. II, cap. III; cf. contra Julian. lib. VI, cap. XI, § 34. (Cf. Pelagius auf der Synode zu Diospolis ap. August. de gestis Pelag., § 16. 17; contra duas epist. Pelag., lib. IV, cap. VIII, § 20.)

[6]) Julian. ap. August. Opus imperf., lib. II, cap. XVI; Op. tom. XIV, 1185 A B, cap. XLI, 1197 C. cap. XLVIII, 1200, cap. LV, 1203 D; lib. II, cap. CCXXXVI, 1294 D; lib. II, cap. CCLIV, 1234 A.

Digitized by Google

Nach dieser Lehre scheint also nicht mehr innerhalb der autoritativen historischen Kirche ein besonderer Tugendbund bestehen zu sollen, welcher mit deren dogmatischem und cultischem System sich zu vertragen hätte, sondern dieses selbst ward durch die Kritik der Vernunft als höchster Instanz bedroht. Gleichwohl hat selbst dieser Denker, welchen man als den consequentesten aller pelagianischen Theologen betrachten muss, „die Mysterien" nicht angetastet [1]). Die Macht der Ueberlieferung, eine gewisse Pietät gegen das Herkömmliche, der auch immer noch wirksame kirchlich-conservative Trieb, — dies alles stimmte auch ihn dafür, eine Ausgleichung seines Rationalismus mit der supranaturalistischen Kirche und ihren liturgischen Ordnungen zu versuchen.

Dagegen Augustin meinte den principiellen Gegensatz beider aufdecken zu können. Ihm erschien dieser Gegner als der entartete Sohn, als der schlimmste Feind der heiligen Mutterkirche [2]). Diese und jene können einander nicht verstehen, nicht ertragen. Es ist ein völlig anderer Geist, welcher in der Kirche waltet, welcher den Julian bewegt. Wenn ich oben zugestanden habe, dass Augustin in den antipelagianischen Schriften auch auf die Kirche recurrire, um seine Doctrin zu beweisen, so kann ich nunmehr, ohne in Widerspruch mit meinen obigen [3]) Aussagen zu kommen, anerkennen, dass er in seinen Gedanken mehrfach sogar von ihr ausgehe. Allein da die Pelagianer den vulgären katholischen Kirchenbegriff (der neben dem ihnen eigentümlichen in ihrem Bewusstsein sich immer erhielt), die Vorstellung von ihr als einer Gnadenanstalt ebenso genehmigten, wie Augustin: so kann es scheinen, als ob des letzteren Beweisführung eine *argumentatio ex concessis* sei. Da er

---

[1]) S. oben 37.

[2]) August. contra Julian., lib. VI, cap. V, § 11. Frustra te intorques argumentationibus vanis non adversus me, sed contra *communem matrem spiritalem*, quae te non aliter peperit, quam sicut jam non vis ut pariat etc., cap. IV, § 10. — Cf. ib. lib. I, cap. V, § 20; Op. imperf. lib. III, cap. CVI. — Contra duas epist. Pelag., lib. II, cap. III, § 5. De gratia Chr. et de peccato orig., lib. II, cap. XXVI, § 27.

[3]) S. S. 16. 18. 27.

Digitized by Google

die vulgär katholischen Vorstellungen von der Gnade nach seinem Begriffe von derselben deutet, diesen als den das ganze katholische Kirchenwesen regelnden Gedanken voraussetzt, — in die liturgischen Ordnungen hineinlegt: wird es offenbar, dass die Voraussetzungen auf beiden Seiten nicht die gleichen sind. Es kommt nicht bloss zu einer principalen Differenz zwischen ihm und den Pelagianern, sondern auch zu einem nicht unerheblichen Widerspruch zwischen ihm und dem echten Sinn der alten Kirche (trotzdem, dass er sich auf diesen so oft berief). Diese schrieb freilich den oft erwähnten Institutionen übernatürliche Wirkungen zu, aber nicht solche, welche mit der Freiheit in Concurrenz traten, d. h. lediglich magische. Augustin lehrte eine die Freiheit bedingende, schlechthin wirkungskräftige, sie erlösende *gratia*. Indem er diese mit dem Kirchenbegriffe combinirt, wird der letztere, so zu sagen, gesteigert. — Nicht indem er „die Heilsbedeutung" der Kirche verteidigte, ist er ein Neuerer geworden, sondern durch die Art, wie er diese nach Massgabe seines Begriffs der *gratia* erörtert. — Nicht in dem Kirchenbegriffe ist die principale Differenz zwischen dem System Augustins und dem der Pelagianer zuhöchst zu suchen, sondern in dem Begriffe der Gnade.

Göttingen, im August 1879.

Digitized by Google

Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter.

Von

G. Uhlhorn, Dr. th.
Abt zu Loccum.

Die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit ist noch wenig bearbeitet, am wenigsten von protestantischer Seite und in Deutschland. Chastel's bekanntes Werk [1]), das auch ins Deutsche übersetzt ist, umfasst nur die ersten Jahrhunderte. Was sonst vorhanden ist, beschränkt sich auf einzelne Aufsätze mehr populärer Art. Von katholischer Seite hat Ratzinger eine Geschichte der kirchlichen Armenpflege geschrieben [2]), die viel fleissig zusammengetragenen Stoff enthält, aber doch der zu lösenden Aufgabe nicht gerecht wird. Der Fehler ist der, dass Ratzinger den Gründen nicht nachfragt, aus denen die im Laufe der Zeit eintretenden Veränderungen auf dem Gebiete der Liebestätigkeit hervorgehen. Dass im Mittelalter die ethischen Anschauungen ganz andere geworden sind, und dem entsprechend auch die Liebestätigkeit andere Gestalten annimmt, davon hat Ratzinger offenbar keine Ahnung, wie es denn auch charakteristisch ist, dass für ihn die evangelische Kirche gar nicht existirt.

---

[1]) Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853.

[2]) Georg Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1868.

Digitized by Google

Hätte er die evangelischen Anschauungen von Reichtum und Armut, von Arbeit und Beruf, von Almosen und Liebestätigkeit studirt, hätte er einen Blick in die Armenordnungen der Reformationszeit geworfen, dann wäre ihm vielleicht auch ein Licht über den eigentlichen Charakter der mittelalterlichen Liebestätigkeit aufgegangen.

Zwar der Grundzug, der die Liebestätigkeit in dieser Periode kennzeichnet, ist ihm nicht verborgen geblieben. Tritt derselbe doch auch so deutlich hervor, dass er nicht leicht übersehen werden kann. Er liegt in dem Aufhören der geordneten gemeindlichen Armenpflege, an deren Stelle die Tätigkeit der Klöster und der religiösen Vereine und vor allem eine massenhafte Almosenverteilung tritt. Fragt man aber: Woher diese Veränderung? so bekommt man bei Ratzinger keine Antwort. Denn was er anführt, der Mangel einer kirchlichen Gesetzgebung über Armenpflege, der veränderte Charakter des Kirchenvermögens, das den Charakter eines Armenfonds gänzlich verliert, das alles sind nicht Gründe, sondern nur Symptome dieser Veränderung. Die Gründe liegen in den veränderten ethischen Anschauungen. Auf diese geht Ratzinger gar nicht ein. Daran hindert ihn sein katholischer Standpunkt.

Und doch ist es unmöglich eine wirkliche Geschichte der kirchlichen Armenpflege zu schreiben, ohne auf die Geschichte der ethischen Anschauungen zurückzugreifen. Je nachdem eine Zeit den Reichtum und die Armut ethisch beurteilt, je nachdem sie die Arbeit und den irdischen Beruf würdigt, und vor allem je nachdem sie die Liebespflicht des Christen auffasst, darnach wird auch ihre praktische Liebestätigkeit sich verschieden gestalten. Aber freilich auch da stossen wir auf ein noch sehr wenig bebautes Feld. Die Geschichte der Dogmenbildung ist oft genug, die der ethischen Anschauungen noch sehr wenig bearbeitet. Auf den nachfolgenden Seiten soll der Versuch gemacht werden, die charakteristischen Erscheinungen, welche die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit im Mittelalter bietet, auf die ethischen Anschauungen der Zeit zurückzuführen.

Digitized by Google

Stellen wir zunächst die zu erklärenden Erscheinungen in ihren Grundzügen fest. Charakteristisch für die Liebestätigkeit des Mittelalters ist zweierlei. Zuerst: der Mangel an einer geordneten Armenpflege. An Liebeswerken fehlt es nicht, deren geschehen sogar recht viel, mehr vielleicht als zu andern Zeiten, aber alles ist vereinzelt und zusammenhangslos. Man giebt viele Almosen, man teilt Brot aus und allerlei Nahrungsmittel, Kleider, Schuhe; man sorgt, dass sonst den Armen nicht mangele, was die Zeit als zum Lebensunterhalt nötig erachtete; es bestehen für sie freie Bäder (Selbäder) und freier Aderlass nebst einem Trunk zur Stärkung dazu, freie Wohnungen (Selhäuser [1]) und freie Feuerung; unzählige Hospitäler, oft sehr ausgedehnte und liberal dotirte, nehmen die Kranken auf, namentlich die grosse Zahl der Aussätzigen, gewähren den Verlassenen und Alten eine Zufluchtsstätte [2]), beherbergen die Fremden, für die auch

---

[1]) Ueber die Selhäuser vgl. Mone XII, 12. Ein Zusammenhang des Namens mit Asylum ist gewiss nicht vorhanden, sondern wie die um des Selenheils willen gestifteten freien Bäder Selbäder heissen, so die zum Besten der Armen gestifteten Wohnungen Selhäuser. Ein charakteristisches Beispiel eines solchen Selhauses findet sich in den Regesten des Katharinenhospitals in Bamberg (X. Bericht des histor. Vereins S. 81 ff.) in einer Urkunde vom 22. September 1346, wo ein Selhaus vorkommt, in dem eine Alheit, die Merderein genannt, wohnt, die (vgl. Urkunden vom 4. Dec. 1346) Jungfrauen lehrt, die bei ihr sitzen. Dieses gelegentlich zur Erklärung der Bezeichnung „Selhaus".

[2]) Auch arme Kinder und Waisen finden in den Spitälern Aufnahme. Das Spital in Oehringen ist z. B. gestiftet pro pauperibus educandis. Vgl. Wibel, Cod. Hohenloh. 311. — Waisenhäuser finde ich vor dem 14. Jahrhundert in Deutschland nicht, auch später sind sie selten. Der Rat in Frankfurt a. M. bringt Waisenkinder in Familien unter und giebt diesen ein Almosen. — Findelhäuser sind auch nicht so häufig wie in Frankreich. In Freiburg kommt im 14. Jahrhundert „der funden Kindlein hus" vor. Auch in Ulm findet sich 1386 ein Findelhaus, in Esslingen 1473. Der Rat in Frankfurt bringt Findelkinder regelmässig in dem Kloster Stassfeld bei Strassburg unter, (Kriegk, Städteleben im Mittelalter I, 137). In Nürnberg findet sich auch ein Gebärhaus für arme Wöchnerinnen. Vgl. Siebenkees, Materialien zur nürnbergischen Gesch. III, 93.

Digitized by Google

vielfach besondere Pilgerhäuser [1]) vorkommen; unzählige Orden und religiöse Gesellschaften widmen sich der Pflege der Armen und Kranken, und recht oft begegnet uns in diesem Dienste eine Selbstverleugnung, die unsere Bewunderung hervorrufen muss: aber alles das ist vereinzelt, zusammenhangslos. Nirgend stossen wir auf eine eigentliche Armenpflege d. h. eine geordnete Liebestätigkeit, die den Zweck verfolgt, der drohenden Armut vorzubeugen, die entstandene Armut wegzuschaffen, oder wo das nicht möglich die Armen zu unterhalten und ihnen ihre Not zu erleichtern. Sodann, das ist der zweite charakteristische Grundzug der Liebestätigkeit im Mittelalter, alle Liebestätigkeit geht durch die Hand der Kirche oder ist doch mit dem kirchlichen Leben aufs engste verbunden. Wer für Arme eine Stiftung macht, ein jährlich zu verteilendes Almosen stiftet oder eine Spende an Brot oder Kleidungsstücken [2]), vermacht das Capital oder die Grundstücke, mit denen die Stiftung fundirt werden soll, einer kirchlichen Anstalt, einer Kirche, einem Kloster oder Spital, und diese übernehmen dann die Ausführung der Stiftung. [3]) Die Spenden oder die Almosen schliessen sich

---

[1]) Die sogen. Elendenherbergen. Vgl. Mone I, 161; Kriegk I, 153.

[2]) Spende (larga) ist immer eine Gabe in Naturalien, Almosen eine Geldgabe. Die bei weitem meisten Stiftungen sind Spenden. Der Naturalwirtschaft des Mittelalters entsprechend giebt man selten Geld, meist Naturalien und zwar diese am liebsten zum Gebrauch fertig, nicht Korn, sondern Brot, eine Mittagsmahlzeit, fertige Speise u. s. w.

[3]) Als Beispiel unzähliger damaliger Stiftungen mag dienen: 5. Dec. 1455 giebt Hans Zollner, Chorherr zu St. Stephan, dem Katharinenspital in Bamberg (vgl. d. Urk. a. a. O.) 90 fl. Rh. Dafür liefert das Spital jährlich 7 Simri Beckenkorn, 7 Simri Waizen und 1 Eimer Wein „zu einem Seelgeräth in dem genannten Spital". „Der Spitalpeck sol die 7 S. Korn durch einen gemeinen Beutel zu Melbe machen und Spentbrod daraus packen, das ein jeglicher Kelner den armen Leuten die in der stat sein an S. Katharinen Abend austeilen sol." Von den 7 S. Waizen werden Semmel gebacken für die Kranken, die in den Betten liegen. Dazu erhalten diese 1 Mass Wein oder wenn der Wein zu teuer ist Bier. Diese Stiftung mag zugleich als Beispiel dienen, wie genau in derartigen Stiftungen die Spenden und Almosen bestimmt wurden.

Digitized by Google

in den meisten Fällen an kirchliche Feste oder Gottesdienste, ganz besonders an die Begräbnisfeierlichkeiten und Selenmessen [1]) an, sie werden an kirchlichen Stätten ausgeteilt, in der Kirche, an den Gräbern, an der Tür der Klöster. Ja selbst das ganz freie Almosengeben aus der Hand verleugnet diesen Zusammenhang mit der Kirche nicht. Die Bettler sitzen am liebsten vor den Kirchtüren; in der Kirche oder vor der Kirche, oder doch vor einem Crucifix oder Heiligenbild an der Strasse stehen die Armenstöcke, in die man Gaben einlegt. Die Kirche ist eigentlich überall die Empfangende und dann wieder die Gebende. Sie vermittelt die Liebestätigkeit, sie schiebt sich überall zwischen die Geber und Nehmer der Almosen.

Dass wir in diesen beiden Zügen das Charakteristische der mittelalterlichen Liebestätigkeit gefunden haben, lässt sich leicht dartun, indem wir nachweisen, dass es vorher anders war und nachher anders wurde.

Die vormittelalterliche Kirche kennt eine geordnete Armenpflege, die unter der Leitung des Bischofs von den Diakonen geübt wird. Als die Kaiser Christen wurden, griffen Staat und Kirche ineinander. Lässt der Staat auch die Armenpflege in der Hand der Kirche, so unterstützt er sie doch darin und übt dafür auch wieder eine Controle. Selbst auf germanischem Boden finden wir in der Armengesetzgebung Karls d. Gr. noch ein Beispiel einer geordneten Armenpflege gemischt staatlichen und kirchlichen Charakters. Nach Karl d. Gr. geht sie aber unter, und vom 11. Jahrhundert an ist jede Spur derselben verschwunden.

In der Reformationszeit ist die allgemeine Klage, dass es keine geordnete Armenpflege giebt, und kaum auf einem andern Gebiete haben sich die reformatorischen Ideen so rasch ausgewirkt, wie hier. In den Kastenordnungen haben

---

[1]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stiftung „zu einem Seelgeräth", die Spende wurde bei der Selenmesse ausgeteilt und die Armen hatten als Verpflichtung der Selenmesse beizuwohnen. Andere Beispiele s. Kriegk II, 181; Mone XII, 33 u. ö. Oft wurde die Brotspende auch auf das Grab gelegt und musste von den Armen da abgeholt werden.

Digitized by Google

wir wieder eine geordnete Armenpflege vor uns.[1]) Ist das bekannt, und bedarf es deshalb hier keiner Ausführung, so ist bis jetzt noch kaum beachtet, dass die im Reformationszeitalter mit Macht hervorbrechende Reaction gegen die einseitig kirchliche Liebestätigkeit des Mittelalters sich schon in dem der Reformation vorausgehenden Jahrhundert in manchen Spuren erkennen lässt. Sie geht von den Städten aus. Die städtische Verwaltung gewinnt Einfluss auf die oft sehr schlecht verwalteten Spitäler; vieler Orten werden die den Spitalorden entnommenen Pflegekräfte durch weltliche ersetzt; zahlreiche Spitäler kommen unter städtische Controle. Auch die corporative Liebestätigkeit, wie sie namentlich von den Gilden geübt wird, emancipirt sich mehr und mehr von der geistlichen Leitung. Vieler Orten bilden sich Vereine zur Unterstützung der Armen (Almusen-Brüderschaften[2]), die zwar ihre Gaben in der Kirche austeilen, aber sonst von dieser unabhängig geleitet werden. Im zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts finden wir dann schon in manchen Städten von der städtischen Verwaltung eingesetzte Armenpfleger, also bereits wenn auch erst in ihren Anfängen eine geordnete bürgerliche Armenpflege.

Als Beispiel mag Frankfurt a. M. dienen. Im Jahre 1428 übergiebt ein Meister der freien Künste und Lehrer der Arznei Johann Wiesenbender von Itzstein dem Rate eine Anzahl von Schuldbriefen „zu einem ewigen Almosen". Der Rat soll davon „alle Jahre teilen an Geld oder an Werk als an Korn, Kleidern, Schuhen und wie sich das sonst am bequemsten macht und ihm gutdünkt unter folgende Arme, nämlich solche Personen, die heimlich Hauskummer leiden und doch ihre Tage mit Ehre zugebracht haben, Hausarme

---

[1]) Vgl. z. B. die Hamburger Kastenordnung bei Staphorst, Hamb. K.-G. V, 112. In der Zeitschrift „Nordwest" findet sich 1879 Nr. 1 ff. ein beachtenswerter Aufsatz von Hänselmann über die Armenpflege der Stadt Braunschweig.

[2]) Die Stiftungsurkunde einer solchen Brüderschaft habe ich in meiner Schrift: Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover, S. 70 abdrucken lassen.

Digitized by Google

die sich ihrer getreuen Arbeit nähren aber nicht genug Verdienst haben, die durch Krankheit zurückgekommen sind oder mit Kindern überladen." Zu der einen Schenkung kamen mehrere, und 1437 ernannte der Rat die ersten bürgerlichen Armenpfleger zur Verwaltung dieses Almosens. [1]) Noch früher und noch charakteristischer ist eine Stiftung in Nürnberg. Dort stiftete Burkhard Seiler 1388 einen Fonds, von dessen Zinsen alle Sonntage auf dem Sebalduskirchhofe an 20 Arme, die im voraus ausgewählt sind, je nach der Jahreszeit Fleisch, Speck, Erbsen, Häringe u. s. w. ausgeteilt werden sollen. Bettler sind ausgeschlossen, nur hausarme Leute und zwar eingesessene sollen berücksichtigt werden. Die Verwaltung wird Pflegern übergeben, die der Rat ernennt, und soll, wie der Stiftungsbrief ausdrücklich bestimmt, nie an Geistliche kommen [2]).

Da haben wir eine ausgesprochene Opposition gegen die Verwaltung der Armenmittel durch kirchliche Organe, und, was ganz besonders zu beachten ist, an diese Opposition schliesst sich sofort auch das Streben nach einer geordneten Armenpflege. Derselbe Mann, der zu Nürnberg offenbar in Abneigung gegen die kirchliche Liebestätigkeit verordnet, dass an der Verwaltung seiner Stiftung kein Geistlicher beteiligt sein soll, trifft auch die sonst dem Almosengeben im Mittelalter ganz fremde Bestimmung, dass die Bedürftigkeit und Würdigkeit der Armen geprüft werden soll; und in Frankfurt knüpft sich an die erwähnte Stiftung die Errichtung eines Collegiums von bürgerlichen Armenpflegern, denen dann bald auch die Vorschrift gegeben wird, die Bedürftigkeit und Würdigkeit der Armen zu prüfen [3]), während man sonst im Mittelalter gewohnt ist, die Almosen ohne Prüfung jedem zu geben, der sie begehrt und nehmen will.

Schon darin liegt eine Andeutung, dass die beiden oben hingestellten Grundzüge der Liebestätigkeit, die Zersplitterung

---

[1]) Kriegk I, 163.

[2]) Kriegk I, 168.

[3]) 1495 heisst es: „Die Pfleger der almusen sollen etlich unnütze Personen, die der Almusen nicht ganz nottürftig sein, abestellen."

Digitized by Google

derselben in eine Menge von einzelnen, unter sich nicht zusammenhängenden Werken und der einseitig kirchliche Charakter derselben, unter sich zusammenhängen müssen. Und in der Tat ist der Nachweis unschwer zu führen. Jene Zersplitterung hat ihren tieferen Grund in der Anschauung, dass Almosengeben an sich und ganz abgesehen von dem damit verfolgten Zweck, den Armen zu helfen, ein verdienstliches Werk ist. Man giebt Almosen nicht, wenigstens nicht in erster Linie, um den Armen zu helfen, sondern um seines Seelenheils willen. Man treibt, darf ich es etwas stark ausdrücken, eine Art Handel, indem man einen Teil seiner irdischen Güter hingiebt, um geistliche himmlische Güter damit zu erwerben. Die Vermittlerin dieses Handels ist aber die Kirche, die Inhaberin und Spenderin aller Gnadengüter. Darum gehen die Almosen durch ihre Hand, und die Liebestätigkeit bekommt einen ausschliesslich kirchlichen Charakter.

War aber, so lässt sich der Zusammenhang auch von der andern Seite her nachweisen, die Kirche die Vermittlerin aller Liebestätigkeit, dann konnte es im Mittelalter zu einer geordneten Armenpflege nicht kommen, aus dem einfachen Grunde, weil das Organ dazu fehlte. Trägerin einer geordneten kirchlichen Liebestätigkeit kann nur die Gemeinde sein. Das Gemeindeleben ist aber im Mittelalter vernichtet. Es giebt Parochien als rechtliche Institution, aber keine wirkliche Gemeinden. Das hat abgesehen von anderen Ursachen, seinen Grund auch darin, dass man den Gemeinden so viele lebendige, erweckte Glieder entzogen hat. Die sind in den Orden und geistlichen Brüderschaften zu suchen, bei den Tertiariern und Beguinen. Diese Gemeinschaften überwuchern das eigentliche Gemeindeleben. An sie geht denn auch die Liebestätigkeit, wenigstens der grösste Teil derselben über, und da zwischen diesen Orden und geistlichen Vereinen kein Zusammenhang besteht, der sie zu gemeinsamem Handeln befähigte, ist eine gemeinsam geordnete Liebestätigkeit nicht möglich, diese zersplittert sich vielmehr völlig.

Nun verstehen wir auch schon, warum sich grade in den Städten eine Reaction dagegen erhebt. Die städtische Commune ist in dieser Zeit das einzige zu einer geordneten

Digitized by Google

Liebestätigkeit, einer zusammenhängenden Armenpflege geeignete Organ. Ist die kirchliche Gemeinde dazu unfähig geworden, so tritt an ihre Stelle die politische Gemeinde.

Das Vorstehende wird genügen, uns, so weit es hier nötig ist, einen Einblick in die Art und den Bestand der mittelalterlichen Liebestätigkeit zu gewähren, die wir jetzt auf ihre tieferen Gründe in den ethischen Anschauungen der Zeit zurückzuführen versuchen wollen.

Der Hauptschaden der mittelalterlichen Liebestätigkeit, die Zersplitterung derselben in eine Masse von Almosen, hat seinen Grund darin, dass man das Almosengeben an sich als verdienstliches Werk betrachtet. Diese Anschauung wurzelt aber ihrerseits wieder in einem falschen Begriff vom Eigentum, der zur Folge hat, dass der Verzicht auf das Eigentum und eben deshalb das Almosengeben an sich als etwas sittlich gutes gilt. Vom Eigentumsbegriff werden wir daher ausgehen müssen.

Thomas von Aquino behandelt die Frage: „Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere?“ in der Summa II, 2 Q. LXVI art. 2 und bejaht dort die Frage. Allein bedenklich ist sogleich die Einschränkung dieser Bejahung und in noch viel höherem Masse die Begründung derselben. Die conclusio lautet nämlich: „Quamquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere, ipsum non posse quidpiam proprium habere quoad potestatem procurandi et dispensandi“. Thomas unterscheidet in Bezug auf die irdischen Güter die potestas procurandi et dispensandi und den usus. Quoad potestatem procurandi et dispensandi ist es dem Menschen erlaubt Eigentum zu besitzen, quoad usum kommt es dem Menschen nicht zu „habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum“, wofür sich Thomas auf das Wort des Ambrosius beruft „Nemo proprium dicat quod est commune“ und „Plus quam sufficeret sumptui violenter obtentum est“. Man sieht schon hier, dass der volle Eigentumsbegriff bei Thomas fehlt. Gehört zum vollen Eigentum das Recht die irdischen Güter nicht bloss zu verwalten sondern auch zu gebrauchen,

Digitized by Google

so erkennt Thomas dieses volle Eigentumsrecht dem Menschen nur so weit zu, als er die irdischen Güter zum Unterhalt seines Lebens nötig hat.

Noch deutlicher tritt diese Beschränkung da hervor, wo Thomas (II, 2 Q. CXVIII) vom Geiz handelt, „avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias". Bei dem Begehren nach irdischen Gütern muss der Christ nämlich eine mensura inne halten, „quout sunt exteriores divitiae necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem". Wer über dieses debitum modum hinaus irdische Güter begehrt, macht sich des Geizes schuldig. Allerdings ist dieser Geiz, wie Art. 4 darlegt, nur ein peccatum veniale, vorausgesetzt, dass der Mensch, um seine Begierde nach irdischen Gütern zu befriedigen, nichts tut, was gegen die Liebe zu Gott und den Nächsten streitet. Aber er ist doch immer Sünde. Auch hier tritt die Beschränkung des Eigentumsbegriffes deutlich hervor. Weil jeder nur so viele irdische Güter besitzen darf, als er zum Leben nötig hat, deshalb ist nach mehr streben Sünde.

Noch bedenklicher ist die Art, wie Thomas den Satz, dass es einem Christen erlaubt ist, Eigentum zu besitzen, begründet. Er geht von dem dem ganzen Mittelalter gemeinsamen Satze aus: „Secundum jus naturale omnia sunt communia". Nun ist zwar, wie Thomas weiter ausführt, das Eigentum nicht contra jus naturale, aber „juri naturali superadditum per adinventionem rationis humanae". In dem gegenwärtigen Weltzustande ist das Eigentum nötig aus drei Gründen: „primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum: alio modo quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandae; esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret: Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur dum unusquisque re sua contentus est". Prüft man diese Gründe, so kommen sie alle darauf zurück, dass die gegen-

Digitized by Google

wärtige Welt eine unvollkommene und sündige ist. Wäre die Sünde nicht, ginge jeder ebenso sorgsam mit dem gemeinsamen Besitz um wie mit dem Einzeleigentum, arbeitete jeder auch bei gemeinsamem Besitz ebenso treu, wäre jeder dann ebenso zufrieden, so hätte für die Menschen keine Nötigung vorgelegen, aus dem Stande des gemeinsamen Besitzes in den des Privateigentums überzugehen.

Viel bestimmter noch werden diese Gedanken dann aber von den Verfassern der ethischen Summen ausgesprochen. Dass der gemeinsame Besitz der eigentlich ursprüngliche Zustand ist, wird überall angenommen. Dieser ursprüngliche Zustand kehrt in der äussersten Not von selbst wieder. „In extrema necessitate omnia sunt communia" ist ein Satz, der zur Lösung einer Menge von Fragen verwendet wird. So wirft die Summa angelica unter dem Worte restitutio die Frage auf, ob Jemand ungerechtes Gut auch dann restituiren muss, wenn er in extrema necessitate sich befindet, und beantwortet die Frage mit Nein! denn in extrema necessitate omnia sunt communia. Auch solche, die keine Almosen geben dürfen, weil sie monachi sind, oder Kinder und Frauen, die in fremder Gewalt stehen, dürfen es selbst „contra superiorum prohibitionem, quando vident aliquem in extrema necessitate", denn dann omnia sunt communia [1]). Während Thomas [2]) die Frage: „Utrum liceat alicui furari propter necessitatem?" noch etwas vorsichtiger beantwortet: „Potest homo in extrema necessitate constitutus ea quae aliis supersunt sive manifeste sive occulte accipere absque alicujus furti et rapinae reatu", denn „res quas aliquis superabundanter habet ex naturali jure debentur pauperum sustentationi", sagt die Summa angelica ganz rückhaltslos: „Necessitas excusat furtum, quia tempore necessitatis omnia sunt communia". Ja einige beantworteten den Satz ausdrücklich dahin, dass nicht bloss in extrema necessitate, sondern auch schon in gravi necessitate das Stehlen erlaubt sei, eine Behauptung, die übrigens von Innocenz XI. aus-

1) Summa angel. s. v. eleemosyna.
2) II, 2 Qu. LXVI art. VII

Digitized by Google

drücklich verdammt ist [1]). Man sieht, den Hintergrund bildet immer der Gedanke, dass der Communismus der Güter der eigentliche Urzustand ist, der des Privatbesitzes ein künstlich gemachter, der deshalb auch sofort wieder verschwindet und dem Urzustande Platz macht, sobald Not eintritt [2]). Der Grund aber, weshalb der ursprünglich communistische Besitz in den Privatbesitz übergegangen ist, wird ganz bestimmt in der Sünde gesucht. Unter dem Wort avaritia heisst es in der Summa angelica: „Ipsa est quae fecit meum et tuum contra jus naturale, quod omnia communia fecerat." War für Thomas das Eigentum noch nicht contra jus naturale, sondern nur ein dem jus naturale superadditum, so wird es hier ausdrücklich als contra jus naturale erklärt.

Ist der gemeinsame Besitz das Ursprüngliche, das Privateigentum erst Folge der Sünde, so ergiebt sich mit Notwendigkeit, dass das non proprium habere ein sittlich höherer Zustand ist als das proprium habere. So sieht es auch Thomas an. Schon das ist charakteristisch, dass er den Geiz für eine schwerere Sünde erklärt als die Verschwendung. „Prodigalitas minus peccatum est quam avaritia", denn sie entfernt sich weniger als die avaritia von der Tugend der liberalitas, ja sie ist dieser Tugend verwandt; sie nützt vielen Menschen indem der Verschwender von dem Seinen vielen mitteilt, während der Geizige keinem nützt; endlich aber, sie wird leichter geheilt, denn der Verschwender macht sich selbst arm und damit hört die Sünde auf. [3]) Es kann in den Augen des Thomas keine so grosse Sünde sein, seinen Reichtum zu verschwenden als Reichtum anzusammeln und festzuhalten, weil er den Reichtum nicht sittlich zu würdigen weiss. Weil ihm der Reichtum selbst ein sittlich niederer, die Armut ein sittlich höherer Zustand ist, erscheint ihm

---

[1]) Permissum est furari non solum in extrema necessitate sed etiam in gravi.

[2]) Vgl. hierzu und überhaupt die treffliche Abhandlung von Dr. W. Endemann: Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre, in den Jahrbb. für Nationalökonomie von Hildebrandt 1863.

[3]) II, 2 Q. CXIX art. III.

Digitized by Google

auch die Sünde, die zur Armut führt, minder schwer, als die, welche zum Reichtum führt.

Ganz klar treten die Gedanken des Thomas da hervor, wo er von den consiliis und dem status perfectionis handelt und dabei II, 2 Q. CLXXXVI art. III auch die Frage behandelt: „Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis?" — eine Frage, die er unbedingt bejaht. Nach Thomas besteht die perfectio vitae christianae in der perfectio charitatis [1]). Diese perfectio charitatis besteht aber principaliter et essentialiter in praeceptis, nämlich Gott lieben und seinen Nächsten, secundario aber und instrumentaliter in consiliis [2]). Ausdrücklich lehnt Thomas die Ansicht ab, als ob die Liebe zu Gott und dem Nächsten nur in einem gewissen Masse geboten wäre, so dass das plus, nicht unter das Gebot sondern unter den Ratschlag fiele. Die Ratschläge haben vielmehr nur die Bedeutung, dass sie die impedimenta actus charitatis wegräumen. Was die consilia fordern, ist nicht die perfectio selbst, sondern es sind das alles nur instrumenta perfectionis; in ihnen liegt nicht das Ziel sondern der Weg zum Ziele. Thomas giebt ausdrücklich zu: „Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt, et aliquos esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt" [3]).

Dem entsprechend betrachtet Thomas die Armut zwar nicht an sich schon als die Vollkommenheit, aber sie ist der Weg dahin, und gehört deshalb notwendig zum Status perfectionis, denn der Besitz irdischer Güter ist eine occasio peccati, ein impedimentum charitatis. Das ist grade die Bedeutung der consilia, diese impedimenta charitatis zu beseitigen. Zur perfectio charitatis et religionis gehört deshalb notwendig die freiwillige Armut. „Status religionis", sagt er [4]), „est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est,

---

[1]) II, 2 Q. CXXXIV art. I.
[2]) Ebendas. art. III.
[3]) Ebendas. art. IV.
[4]) II, 2 Q. CLXXXVI art. III.

Digitized by Google

quod aliquis affectum suum totaliter abstrahet a rebus mundanis. — Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas ut aliquis absque proprio vivat."

Gleich hier lässt uns denn auch die Beantwortung eines Einwurfs sehen, welchen Einfluss diese Würdigung des Reichtums und der Armut auf die sittliche Würdigung des Almosengebens haben muss. Steht das non proprium habere sittlich höher als das proprium habere, dann ist es ein sittlich gutes Werk von seinem Besitz etwas wegzugeben. Das Almosengeben ist an sich und ganz abgesehen von dem Zwecke, den man damit verfolgt, dem Armen zu helfen, ein gutes Werk, bloss weil es einen teilweisen Verzicht auf die irdischen Güter in sich schliesst, und den Menschen dem sittlich höheren Zustande des non proprium habere einen Schritt näher bringt. Auf den Einwurf nämlich, die Armut könne nicht notwendig zur Vollkommenheit gehören, weil die Armut das Almosengeben ausschliesse, Almosengeben aber ein Gott höchst wohlgefälliges Werk sei, antwortet Thomas, „quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium." Auch bei dem Almosengeben wird principaliter nicht auf die darin betätigte Liebe gegen den Nächsten und den damit verfolgten Zweck dem Nächsten zu helfen, sondern auf die darin liegende Entsagung reflectirt, dass der Mensch wenigstens stückweise tut, was der Religiose ganz tut, nämlich dem Eigentum entsagt.

Diese Anschauung vom Almosengeben musste um so mehr Raum gewinnen, je mehr die noch sehr vorsichtigen und massgebenden Sätze des Thomas von dem status perfectionis, den consiliis und speciell dem consilium paupertatis überschritten wurden. Die Summa Astexana [1]) führt zwar die Ansicht des Thomas an, giebt dann aber die des Guiliel-

[1]) Sie stammt aus dem Jahre 1317. Die mir vorliegende Ausgabe ist s. l. & a. Sie beginnt mit den Worten: „Incipit summa de casibus ad honorem Dei compilata per fratrum Astexanum de ordine fratrum minorum."

Digitized by Google

mus de Mara, offenbar als die nach des Verfassers Ansicht richtigere, wonach die perfectio „per se et essentialiter consistit non tantum in praeceptis charitatis sed etiam in aliis praeceptis moralibus et consiliis.“ Man muss nämlich, so wird weiter dargelegt, eine doppelte perfectio unterscheiden, eine sufficientiae et necessitatis, diese besteht allerdings principaliter in observantia praeceptorum, die andere superabundantiae et supererogationis und diese besteht in observantia praeceptorum et consiliorum principaliter autem consiliorum. „Est autem perfectior et majoris meriti observatio consiliorum quam aliorum praeceptorum a charitate.“ So wird denn auch in der genannten Summa die Hingabe alles irdischen Besitzes in noch viel höherem Masse gepriesen als bei Thomas: „Omnino omnibus universaliter pro Christo abrenuntiare tamquam culmen perfectionis est commendandum.“ Noch höher steht das nihil habere nec in proprio nec in communi. Denn die paupertas angesehen, ist diese grösser, und die poenitentia angesehen, poenitentia perfectior est, ubi omnia relinquuntur in proprio et in communi, quam ubi sufficienter habentur necessaria in communi. Wenn eingewendet wird, diese Art Armut, wo man zwar nicht in proprio, aber wohl in communi besitzt, sei dem Beispiel Christi conform, der auch etwas in communi besessen habe nach Joh. 12, so erwidert die Summa, das sei nur geschehen, einmal ad subventionem pauperum, sodann ad usus suos et suorum propter necessitatem, weil er bei der Ungastlichkeit und Feindschaft, die ihm entgegentrat, es nicht habe entbehren können, endlich „condescensive et dispensative propter infirmos qui postea erant talia in ecclesia quaesituri“. Jetzt aber liegen diese Gründe nicht mehr vor, und jetzt noch sich so verhalten wollen wie Christus, simpliciter und absolute zu tun wie er, wäre nicht Vollkommenheit, sondern Unvollkommenheit. Selbst die Armut Christi ist also jetzt noch nicht vollkommen genug, sie muss noch überboten werden.

Von diesen Anschauungen aus sind die Ethiker des Mittelalters und namentlich die des 14. und 15. Jahrhunderts unerschöpflich im Lobe der freiwilligen Armut. Dem Reichtum haftet für das Mittelalter immer mindestens der Verdacht

Digitized by Google

der Sünde an, die Armut ist an sich schon mit einem Glorienschein umgeben. Wilhelmus Ep. Lugdunensis handelt in seiner [1]) „Summa de virtutibus et vitiis“ von der Armut im VI. Teil de beatitudinibus. „Paupertas est carentia divitiarum, contemptus divitiarum, amor paupertatis.“ Sie ist eine privatio, aber privationes sind occasiones multorum bonorum. Multa vitia elongata sunt ab iis, qui hanc paupertatem habent. Gott liebt diese Armut, Christus liebt sie, sie ist propinqua Deo, sie ist leta, quieta, sie ist munda, während der Reichtum unrein ist, sie ist mater et nutrix et custos religionis. In dem Kapitel de obedientia nennt Wilhelm die paupertas mit Bezug auf Apok. 12 den einen Flügel, mit dem das Weib in die Wüste fliegt. Sie ist die grosse Feder, mit der man schnell in den Himmel aufsteigt; den andern Tugenden wird das künftige Heil nur versprochen, der Armut wird es gegeben. Der Reichtum ist dem Paraldus die „materia incendii infernalis“, die „moles asinaria“, die der Mensch sich an den Hals hängt [2]). Ein Geiziger handelt deshalb so töricht, weil er liebt „quae tot nobis mala faciunt“, die „spinas divitiarum, in quibus comburendus est“. Dass der Reichtum verachtet werden muss, dafür giebt er einen Schriftbeweis aus Apostelgesch. 4, 35. Die ersten Christen legten ihren Reichtum nieder zu der Apostel Füssen, und die Glosse bemerkt dazu: „Docet calcandum esse aurum, quod subdit pedibus apostolorum“ [3]). Die Religiosen, welche Eigentum besitzen, gleichen dem Kaufmann, welcher die eine köstliche Perle kauft und dann mit Füssen tritt. Christus hat sie gerettet in das Schiff der Religion, aber sie selbst springen wieder ins Meer. Sie haben schon eine Reihe von Stufen der Himmelsleiter erstiegen und stürzen sich nun jählings in den Abgrund. Den schon zerrissenen Strick der Begierden, an dem so viele Menschen zum höllischen Galgen geschleppt werden, stellen sie wieder her und hängen sich den Mühlstein wieder an den Hals.

Haben wir die Anschauungen der mittelalterlichen Ethik

[1]) Die mir vorliegende Ausgabe ist s. l. & a.

[2]) P. II, IV, 3.

[3]) II, 10, 1.

Digitized by Google

vom Besitz, von Reichtum und Armut kennen gelernt, so werden wir nun auch verstehen, was sie vom Almosengeben lehrt. [1]) Gehen wir von Thomas aus, dessen Lehre grade in diesem Stücke für das ganze Mittelalter bestimmend gewesen ist, und dessen Auseinandersetzungen uns in den Summen überall wiederbegegnen, nur dass die Distinctionen noch spitziger werden. Thomas behandelt II, 2 Q. XXXII art. V die Frage: „Utrum dare eleemosynam sit in praecepto?" und antwortet darauf: „Eleemosynam de superfluo dare et necessitatem patienti est in praecepto, caeteris autem largiri eleemosynas consilii potius quam praecepti est." Ob es in praecepto ist, Almosen zu geben hängt von zweierlei ab, von der Lage des Gebenden und des Nehmenden. Auf den Gebenden gesehen liegt eine Verpflichtung nur vor, wenn er superfluum hat, nach dem Wort Luc. 11, 41, welches für das Mittelalter in dieser Frage das eigentlich grundlegende ist, dem wir deshalb auch in den ethischen Schriften wie in den Predigten unzählige Mal begegnen: „Quod superest, date eleemosynam." Unter dem necessarium wird aber verstanden alles, was jemand notwendig für sich und die Seinigen braucht. Jeder ist verpflichtet zuerst für sich und die Seinigen zu sorgen und dann erst von dem Ueberfluss Anderen in ihrer Not zu Hülfe zu kommen. Noch genauer wird das superfluum art. VI bestimmt. Da wird ein necessarium im doppelten Sinne unterschieden. „Uno modo necessarium dicitur, sine quo aliquid esse non potest. De tali necessario omnium eleemosynam dari non debet." Es hiesse das ja sich und den Seinigen den Lebensunterhalt entziehen. Ausgenommen ist nur der Fall, dass es sich darum handelt, einer bedeutenden Person, durch welche Kirche oder Staat erhalten werden, etwas zu geben. Denn in diesem Falle ist es löblich, um solch einer Person willen sich und die Seinen selbst der

[1]) Allgemein werden eleemosynae corporales und spirituales unterschieden. Jener wie dieser sind sieben. Die ersteren werden in den versus memorialis gefasst: „Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo"; die zweiten in den Vers: „Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora", Thomas S. II, 2 Q. XXXII, art. II. Ebenso die Summa Astex. l V. t. 26. Wir haben es nur mit den el. corporales zu tun.

Digitized by Google

Todesgefahr auszusetzen. „Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit.“ Die Grenze dieses necessarium ist flüssig. Man kann manches hinzutun, ohne dass es grade über das necessarium hinausginge, und manches abtun, ohne dass damit die Möglichkeit wegfiele convenienter zu leben. Davon Almosen zu geben ist gut, aber es fällt nicht unter das praeceptum, sondern das consilium. Inordinatum aber wäre es, wollte jemand in dem Masse sich das Seine entziehen und andern schenken, dass er von dem Rest nicht mehr standesgemäss leben könnte. Denn Niemand soll inconvenienter leben. Davon giebt es drei Ausnahmen. Erstens, wenn jemand in einen Orden eintritt, zweitens, wenn er das, was er sich entzieht, leicht herstellen kann, ohne dass ihm grosser Nachteil daraus erwächst; drittens, wenn es sich um Hülfe bei äusserster Not einer Privatperson oder bei grosser Not des Staates handelt. In diesem Falle ist es löblich.

Auf den Almosen Empfangenden gesehen ist das Almosen geboten nur im Falle eine necessitas vorliegt. Denn ohne eine solche wäre kein Grund da, Almosen zu geben. Da nun aber ein Einzelner nicht allen Notleidenden zu Hülfe kommen kann, liegt nicht in jeder Not eine Verpflichtung, sondern nur in der extrema necessitas d. h. wenn der Notleidende umkommen müsste, falls ihm die Hülfe nicht zu Teil wird.

Nach Thomas ist mithin Almosengeben de praecepto nur dann, wenn jemand mehr hat, als er zum standesgemässen Lebensunterhalt für sich und die Seinen auch mit vorsichtiger Berechnung der Zukunft braucht, und dabei sein Nächster in extrema necessitate sich befindet.

Diese Sätze des Thomas kehren in allen Darstellungen der Ethik während des Mittelalters wieder, oft mit denselben Worten, nur werden sie hie und da noch genauer bestimmt. [1]).

---

[1]) Vgl. Summa Astexana — Summa Angelica s. v. Eleemosyna — Summa Anthonini Florentini P. II tit. I cap. XXIV § 3.

Digitized by Google

Das necessarium wird als necessarium naturae und personae unterschieden oder auch als necessitas absoluta und conditionata. Necessitas absoluta ist vorhanden, „quum omnia bona temporalia, quae quis habet, ei sunt adeo necessaria quod sine iis non potest vivere"; die conditionata dagegen begreift „quae ei sunt necessaria ad sui status decentia et conservationem." Einstimmig ist man darin, dass jemand, der superflua ultra necessaria naturae et personae hat, und doch dem Nächsten, der in extrema necessitate ist, nicht giebt, ein peccatum mortale begeht. Schwankend ist das Urteil, falls entweder jemand nur ultra necessitatem naturae, aber nicht personae besitzt, oder der Nächste sich nicht in extrema necessitate, sondern nur in magna necessitate befindet. Antoninus Florentinus [1]), der diese Fragen am eingehendsten behandelt, kommt zu dem Resultat, dass jemand, der nur ultra necessitatem naturae, aber nicht personae besitzt, wenn er dem Nächsten nicht giebt, ein peccatum mortale dann nicht begeht, wenn er nicht geben konnte ohne grosse Gefahr für Leib und Sele, und dass, falls nur eine necessitas magna, aber nicht extrema des Nächsten vorhanden ist, das Nichtgeben nur ein quasi mortale peccatum ist. Uebrigens ist die „necessitas secundum quod probabiliter estimari potest" zu beurteilen, und man darf nicht auf alle möglichen Fälle sehen, sondern muss urteilen „secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt." Auch ist man nicht gehalten, die, welche Not leiden, aufzusuchen, sondern es ist genug, wenn man denen hilft, von denen man Kunde erlangt [2]).

Beurteilen wir diese Bestimmungen über das Almosengeben, so ergiebt sich, dass die Liebespflicht auf die engsten Grenzen beschränkt wird. Innerhalb dieser Grenzen ist sie aber eigentlich gar keine Liebespflicht mehr, sondern sie ist Rechtspflicht geworden; über dieselbe hinaus liegt

[1]) II Tit. 1 cap. 24 § 5.

[2]) Summa Anthonini archiepisc. Florentini P. II tit. II c. 24 § 3: „Non tenetur quis querere, quis habet necessitatem, sed sufficit ut his qui veniunt ad notitiam suam subveniat".

Digitized by Google

dagegen gar keine Pflicht mehr vor, ist Almosengeben nicht de praecepto, sondern nur de consilio. Diese Verwandlung der Liebespflicht innerhalb der ihr gezogenen Grenzen in eine Rechtspflicht ist die notwendige Folge des falschen Eigentumsbegriffes. Soweit jemand irdische Güter über das Mass des ihm notwendigen hinaus besitzt, ist er ja eigentlich gar nicht Eigentümer. Das superfluum gehört in Wahrheit dem Nächsten. Dieser kann es sich ja auch, wenn er in extrema necessitate ist, ohne Sünde selbst nehmen. Auf den Einwurf [1]): „Praeterea cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare", antwortet Thomas: „quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse ejus sed etiam aliorum, qui ex iis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit", d. h. das superfluum gehört ihm gar nicht, sondern den Armen, und deshalb ist es seine Pflicht, es wegzugeben, sobald er einen Bedürftigen findet. Noch deutlicher antwortet die Astexana auf denselben Einwurf: „Quae superflua sustentationi tuae naturae, etsi sit proprium tuum quantum ad dispensationem et auctoritatem administrandi, quantum tamen ad usum est illorum, in quibus vides signa probabilia necessitatis extremae." So als Rechtspflicht wird denn auch das Almosen in den genannten Fällen ausdrücklich dargestellt. „Eleemosyna", sagt die Summa angelica, „cadit sub praecepto legis naturae, legis divinae et legis canonicae", und die Astexana: „Eleemosynam dare cadit sub praecepto legis naturae, legis divinae et legis positivae". Zwar antwortet die erstgenannte Summe auf die Frage: „Utrum pauperibus competat aliqua actio contra divites ut eis subveniant?" zunächst: quod non, fügt dann aber hinzu: „Sed bene possunt implorare officium judicis seu superioris, ut eos cogat, et ecclesia potest eos cogere. Quod limita verum quando sunt in tali necessitate et divites in tali abundantia, quod tenentur eis facere eleemosynam de praecepto, alias non."

---

[1]) Vgl. II, 2 Q. XXXII art. V.

Digitized by Google

So bestimmt wird also das Almosengeben innerhalb der gezogenen Grenze als Rechtspflicht angesehen, dass die Erfüllung derselben durch Zwangsmittel erzwungen werden kann. Ueber diese Grenzen hinaus liegt dann aber eine Pflicht gar nicht vor. Wer darüber hinaus Almosen giebt, tut mehr als er zu tun schuldig ist.

Forschen wir den Fehlern, die in diesen Sätzen liegen, noch tiefer nach, so müssen wir auf die Frage nach den Grenzen der Liebestätigkeit und insbesondere des Almosengebens eingehen. Nach diesen Grenzen sucht auch die mittelalterliche Ethik. Man sagt sich, dass man doch nicht jedem Armen geben kann, und fragt, in welchen Fällen man geben muss [1]). Die Grenzen der Liebespflicht werden dann dem Charakter der mittelalterlichen Ethik entsprechend ganz gesetzlich, statutarisch gezogen. Man findet sie darin, dass auf Seiten des Gebenden ein superfluum, auf Seiten des Empfangenden eine necessitas vorhanden ist, und bestimmt dann das Mass des superfluum einerseits, der necessitas andererseits. Die wahren Grenzen der Liebestätigkeit bleiben aber dem Mittelalter verborgen. Sie liegen nach Seiten des Gebenden in seinem irdischen Beruf. Er darf nur so viel geben, dass er durch das Geben seinen irdischen Beruf nicht schädigt, was er doch tun würde, wenn er die Mittel weggäbe, deren er zur Erfüllung seines irdischen Berufes bedarf, denn täte er das, so würde er dem gemeinen Wohl dadurch mehr Schaden bringen, als das Almosengeben dem gemeinen Wohl nützt. Andererseits liegen die Grenzen nach Seiten des Empfangenden darin, dass ihn das Almosen nicht sittlich schädigen darf, dass es ihn vielmehr sittlich fördern soll. Sonst schadet ihm das Almosengeben mehr als es ihm nützt.

Diese richtigen Grenzen sind der mittelalterlichen Ethik verborgen. Sie weiss den irdischen Beruf nicht zu würdigen. Es gilt für sie als Grundgesetz, dass das contemplative Leben

[1]) Thomas II, 2 Q. XXXII art. V: „Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum." — Das Gebot verpflichtet nur pro loco et tempore. Summa angelica.

Digitized by Google

sittlich höher steht als das active [1]), das otium ist besser als das negotium. „Negotium quia negat otium malum est, neque quaerit veram quietem, quae est Deus", ist ein im Mittelalter oft citirter Satz. Der Blick ist so einseitig auf das Jenseits gerichtet, dass man für den diesseitigen Beruf keinen Sinn hat. Sein Selenheil zu schaffen, das ist die einzige Aufgabe des Menschen, die löst er aber um so sicherer, je weniger er von irdischen Berufsgeschäften in Anspruch genommen wird. Deshalb werden diese immer mit einem gewissen Mistrauen angesehen, und im Grunde ist es nur eine Concession, die man der gegenwärtigen Welt, wie sie einmal ist, macht, wenn dem Christen irdische Berufsarbeit erlaubt wird [2]). Besser wäre es immer, er bedürfte

---

[1]) Thomas II, 2 Q. CLXXXII art. 1 u. 2. Sehr zu beachten ist, dass Thomas den Satz noch einschränkt. Zunächst allerdings sagt auch er: „Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti quam vita activa", aber dann setzt er hinzu: „Potest nihilominus accidere, ut aliquis plus mereatur aliquid externum agendo, quam alius contemplando." Diese Beschränkung finden wir aber später nicht mehr; da gilt einfach das contemplative Leben für besser und verdienstlicher als das active. Vgl. auch den trefflichen Aufsatz von Baumann: „Die classische Moral des Katholicismus", Philosoph. Monatshefte 1879 VIII.

[2]) Auch der Ausdruck bei Thomas hat etwas von dieser Concession a. a. O. art. 1: „Quanquam secundum conditionem praesentis necessitatis sit vita activa magis, potior tamen ea est simeligenda, pliciter vita activa." Freilich eine etwas niedrige Anschauung, nach der das active Leben lediglich secundum conditionem praesentis necessitatis, also lediglich um des Unterhaltes willen erwählt wird. Aber nach Thomas (II, 2 Q. CXXXVII art. 5) arbeitet der Mensch auch in erster Linie nur um den Lebensunterhalt zu gewinnen. Könnte jemand ohne Essen leben, so wäre er auch nicht sittlich verpflichtet zu arbeiten. Eine unbedingte Pflicht der Arbeit kennt Thomas nicht (vgl. Baumann a. a. O. S. 460). Dass es dem Mittelalter überhaupt an der richtigen Würdigung der Berufsarbeit fehlt, ersieht man auch aus der Art, wie dasselbe die verschiedenen Arten des Berufs wertet. Am tiefsten steht der Handel, dann das artificium, am höchsten der Ackerbau. Massgebend ist, in wie weit die Berufsart dem Selenheil nützlich oder schädlich ist. Der Handel ist nach der mittelalterlichen Anschauung dem Selenheil schädlich. Auch die Tatsache, dass so manche Arbeiter (Müller, Bader, Leinweber) als unehrlich gelten, deutet auf eine falsche ethische Würdigung der Arbeit.

Digitized by Google

derselben nicht. Dass die irdische Berufsarbeit selbst ein Erziehungsmittel für den himmlischen Beruf ist, dass der Mensch sein Seelenheil fördert, wenn er seinen irdischen Beruf treu erfüllt, das ist ein Gedanke, der dem Mittelalter fehlt oder doch nie ganz klar geworden ist. Der tiefste Grund liegt darin, dass man nicht erkennt, wie die Liebe zu Gott in der Liebe zu dem Nächsten sich betätigt. Vielmehr stellt man die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten unverbunden nebeneinander und wägt sie gegeneinander ab. So kommt man denn zu dem Satze, dass die Liebe zu Gott besser und verdienstlicher ist als die Liebe zu dem Nächsten [1]) und folgeweise [2]) das contemplative Leben besser und verdienstlicher als das active, otium besser als negotium.

Andererseits wird auch die Armut nicht richtig gewürdigt, denn armsein ist ein sittlich höherer Stand als reichsein. Deshalb kann es auch gar nicht die Aufgabe sein, dem Armen zu helfen, dass er aus der Armut herauskomme, ihn sittlich zu heben, dass er in sittlicher Kraft und mit der ihm gereichten Hülfe die Armut überwinde, sondern nur ihm allerlei Almosen zu geben und seine augenblickliche Not zu lindern. Dass die Armut ein sittlicher Schaden ist, dem zu begegnen die Pflicht der Liebe, erkennt das Mittelalter nicht. Armsein, Bettlersein ist ebenso ein Stand wie die andern, Betteln ist ebenso ein Beruf wie Arbeiten [3]).

Ueber die durch die eigene abundantia und die necessitas des Nächsten gezogene Grenze hinaus Almosen zu geben ist, wie wir sahen, nur de consilio nicht de praecepto.

---

[1]) Thomas II, 2 Q. XXVII art. VIII.

[2]) Thomas II, 2 Q. CLXXXII art. II.

[3]) Nach Thomas (II, 2, CLXXXVII art. 5) ist das Betteln allen und nicht nur den Religiosen erlaubt, wenn es geschieht „ad assumptionem et exemplum et communem utilitatem", nicht aber „ad otium fovendum". Damit stimmt es, dass das Betteln im Mittelalter weder als unerlaubt noch als eine Schande gilt. Ja in den Steuerregistern mittelalterlicher Städte findet sich oft als Angabe des Standes bei einzelnen Personen „Bettler". Von dem Ertrage des Bettelns wurde auch öfters eine Steuer bezahlt.

Digitized by Google

Wer es tut, erwirbt damit ein Verdienst. Hier stossen wir auf den Satz, in dem sich uns die eigentliche Triebfeder der mittelalterlichen Liebestätigkeit enthüllt. Thomas kommt II, 2 Q. XXXII art. IV auf die Frage: „Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem?“ Er beantwortet sie zunächst verneinend: Secundum suam substantiam können die eleemosynae corporales auch nur effectum corporalem haben, nämlich dass die leibliche Not des Nächsten gelindert wird. Anders ist es, wenn man die Almosen ex parte causae und ex parte effectus betrachtet. Sofern ihre causa die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, erwerben sie Verdienst, und sodann haben sie den effectus, dass die, welche die Almosen empfangen, dadurch bewogen werden, für ihre Wohltäter zu beten.

Damit sind die beiden Wirkungen klar gestellt, die man im Mittelalter von den Almosen erwartet, und die ethischen Summen lassen es sich angelegen sein, diese Wirkungen nach allen Seiten hin zu entfalten und so das Almosengeben zu empfehlen. Ja so stark überwiegt dieser Gesichtspunkt, dass von ihm aus der Ort sich bestimmt, wo sie von den Almosen handeln. Thomas von Aquino handelt von den Almosen da, wo er von der caritas handelt. An dieser Stelle sucht man aber bei den spätern Ethikern vergeblich. Guilielmus Lugdunensis behandelt sie in seiner Summa de virtutibus et vitiis im dritten Teile, der die vier Cardinaltugenden enthält, unter justitia, und die Summa Astexana bringt sie im 5. Buche unter, da wo de poenitentia gehandelt wird. Almosengeben kommt nicht als ein Werk der Liebe in Betracht, sondern als ein Teil der Satisfactio. Die Satisfactio hat nämlich drei Teile: oratio, jejunium und eleemosyna. Denn dreierlei ist in der satisfactio beschlossen, vitatio culpae, dazu dient das Gebet, augmentatio gratiae, dazu dient das Almosengeben, solutio poenae, dazu dient das Fasten. Von diesen drei Stücken ist das Almosengeben das kräftigste, weil es die beiden andern in sich schliesst. Denn einmal bewegt es die Almosenempfänger zum Beten und ist selbst eine Oblatio, die de facto die Kraft des Gebetes hat; sodann begreift die subtractio bonorum exteriorum per elee-

Digitized by Google

mosynam facta virtualiter auch das Fasten in sich [1]). Ausdrücklich werden nun zwei Arten von Almosen unterschieden: solche, die man in der Absicht giebt, seinem Nächsten zu Hülfe zu kommen, und solche, die man giebt, um eine Schuld wieder gut zu machen, um seine Strafe abzubüssen. Jene sind ein opus misericordiae, und erwerben ein meritum vitae; diese sind ein opus justitiae und erwerben ein meritum demissionis. Sie sind die eigentlich satisfactorischen Almosen.

Sodann erwirbt man durch die Almosen die Fürbitte der Almosenempfänger. Diese sind zum Gebet für ihre Wohltäter verpflichtet, und diese Verpflichtung wird als eine förmliche Rechtsverpflichtung oder doch eine dieser ähnliche angesehen. Paraldus führt da, wo er von der Sünde handelt, welche die begehen, die sich Geld zahlen lassen und dann doch nicht leisten, was sie für das Geld zu leisten sich verpflichtet haben, als Beispiel vor allen die an, welche Almosen nehmen und dann doch für ihre Wohltäter nicht beten: „Mercedem bene volunt accipere, sed laborem recusant ferre“ [2]

Das alles reicht nun auch in jene Welt hinein, die Almosen üben eine in das purgatorium sich erstreckende Wirkung. Man kann auch für Verstorbene Almosen geben, sie von den Strafen des purgatoriums zu befreien, und die Gebete der Almosenempfänger kommen den Almosengebern auch da zu gute [3]). Zwar vermahnt Paraldus [4]), während seines Lebens schon Almosen zu geben, da solche Almosen viel besser seien als die testamentarisch erst nach dem Tode gegebenen, aber er hebt doch zugleich hervor, dass diese die Wirkung haben aus dem Fegefeuer zu befreien. „Eleemosyna quae fit post mortem non valet ei ad plus nisi ad liberationem a poena purgatorii; illa autem quae fit in vita potest homini mereri gratiam et gloriam et liberationem a debito poenae aeternae et a poena purgatorii et abundantiam bonorum temporalium et multa alia.“

---

[1]) Vgl. die Summa Astexana und wörtlich gleichlautend die Angelica.

[2]) Paraldus Summa virtutum et vitiorum II Tract. IV c. 5.

[3]) Vgl. Paraldus II Tract. IV c. 5.

[4]) a. a. O. c. 11.

Digitized by Google

Sagte ich oben, die Liebespflicht sei soweit es sich um Almosengeben de praecepto handelt in eine Rechtspflicht verkehrt, so entsteht auch so weit das Almosengeben nur de consiliis ist eine Art Rechtsverhältnis. Man erkauft sich mit den Almosen nicht bloss das Gebet der Armen, sondern auch den Erlass der Strafe. Zwar Thomas Aq. sagt (II, 2 Qu. XXXII art. 4) noch ausdrücklich: „Hic, qui dat eleemosynam, non intendit emere spirituale per corporale .. sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri"; aber bei den Späteren ist der Ausdruck emere, emptio ein oft vorkommender, namentlich mit Anschluss an die gern gebrauchte Stelle Daniel 4: „Peccata tua eleemosynis redime." Paraldus redet da, wo er von den Früchten des Reichtums handelt, auch von einer emptio regni celestis, die dem Reichen möglich ist, und von einem patrocinium pauperum, das man sich durch die Almosen erwirbt, indem er den im Mittelalter unzählige Male verwerteten Spruch Gregor's d. Gr. heranzieht: „Pauperes non sunt despiciendi ut egeni, sed rogandi ut patroni."

Charakteristisch sind für diese Anschauungen auch die Antworten, welche die ethischen Summen auf einige Specialfragen geben, die sie in der Lehre von den Almosen aufwerfen. So wirft die Astexana die Frage auf, ob man ebenso wohl den Bösen wie den Guten geben soll? In der Antwort wird unterschieden, ob das Almosen gegeben wird bloss aus Liberalität oder mit dem Zwecke der Satisfaction. Im ersteren Falle soll man keinen Unterschied machen, im andern dagegen ist es richtiger, den Guten zu geben, damit man durch ihre Verdienste desto schneller von der Strafe befreit werde. Deshalb haben auch die Testamentsexecutoren die Pflicht, bei Verteilung der Güter Verstorbener Gute auszuwählen, weil diese einmal fleissiger sind im Gebet für die Verstorbenen, und sodann weil ihre Gebete wirksamer sind als die böser Menschen. So erörtert Paraldus [1]) die Frage, ob es besser ist, einen Hungrigen speisen oder einen Nackten kleiden? und entscheidet sich für das letztere, denn der Gespeiste vergisst die Wohltat zu bald, der Gekleidete wird

[1]) l. c. III Tract. V c. 4.

Digitized by Google

aber durch das Kleid, das er an hat, immer wieder an die Wohltat und damit an die Pflicht für den Wohltäter zu beten erinnert. In der Tat, handelt es sich hier um eine Art Kauf, so wird derjenige, der mit den Almosen den Preis zahlt, auch abwägen, wo er die Waare am besten und reichlichsten bekommt.

Tiefer greift die Frage, ob die Wirkung des Almosens mehr von der Grösse der Gabe oder von dem Affect, der Gesinnung, mit der man giebt, abhängt. Die Astexana unterscheidet eine doppelte Wirkung des Almosens, auf Seiten des Empfangenden, sofern das Almosen diesen zum Gebet verpflichtet, und auf Seiten des Gebenden, sofern dieser ein Verdienst damit erwirbt. In der ersten Hinsicht beruht die Grösse der Wirkung ganz einfach in der Grösse der Gabe. Je mehr man giebt, desto mehr Menschen und in desto höherem Masse werden diese zum Gebet verpflichtet. In der zweiten Hinsicht muss wieder das praemium essentiale (die Seligkeit) und das praemium accidentale (der Erlass der Strafe) unterschieden werden. Jenes hängt nicht von der Grösse der Gabe, sondern von dem Affect, mit dem gegeben wird, dieses dagegen von der Grösse der Gabe ab. Also je mehr Almosen desto mehr Gebete und desto mehr Erlass der Strafe [1]). Im Leben wurde noch mehr nach dieser Theorie gehandelt. Je massenhafter man Almosen giebt, desto mehr Früchte erwartet man davon.

Werfen wir überhaupt jetzt einen Blick in die Praxis, so werden wir sehen, dass sie der Theorie allenthalben entspricht. Gewiss wird auch im Mittelalter viel aus Liebe und herzlichem Mitleid gegeben sein, aber das hervorstechende Motiv ist doch vielmehr, man will mit den Almosen sein und der Seinigen Selenheil fördern. „Ob remedium animae", „pro remedio animae" „ob salutem animarum", „durch Gott und ihrer Selen willen", „durch Gott und unsere lieben Frauen,

[1]) Thomas Aq. berührt die Frage II 2 Q. XXXII art. 4 und zeigt an dem Beispiele der Wittwe im Evangelium, dass wer wenig giebt secundum quantitatem doch mehr geben kann secundum proportionem; er betont den grösseren affectus caritatis, ex quo corporalis eleemosyna habet spiritualem efficaciam.

Digitized by Google

und sein und seiner Vordern Sele zu Hülf", das sind die Formeln, mit denen in unzähligen Urkunden Schenkungen und Stiftungen für Arme eingeleitet und begründet werden. Deshalb heissen die Bäder, die man für Arme stiftet, „Seelbäder", die Häuser, die ihnen zu freier Wohnung überlassen werden, „Seelhäuser". Selbst wo das Motiv des Mitleids ausdrücklich hervortritt, fehlt doch der Blick auf das Verdienstliche des Almosens nicht. So begründet z. B. Graf Wilhelm von Arberg, der dem Spital in Luzern mehrere Güter schenkt (4. November 1419), diese Schenkung [1]) mit den Worten: „weil ich angesehen mit mein selbs augen sölich viele armen, lamen, sichen, und dürftigen, so zu Lucern in dem Spittal sind, und täglich ab den strassen darin getragen, gefürt, tugendlich empfangen und wol geherberget werdent, derselb spital so gar arm und an gout krank ist, das nit wol die armen leit ir narung darin haben mögent, denn mit hülf und rat edler und andechtiger menschen, so die sechs Werk der erbarmherzigkeit begern zu erfüllen mit irem heilgen almusen, sid das almuosen mit kraft die tugend hat, das es abnimt die sünde und götliche liebi damit ermeret wirdt."

Daraus erklärt sich denn auch der so gewöhnliche Anschluss der Almosen an die Begräbnisfeierlichkeit und die Selmessen. Vielfach wurden Spenden ausgeteilt, Geld, Brot, Mahlzeiten, Kleidungsstücke an den sogenannten Dreissigen, den ersten 30 Tagen nach dem Tode. So vermacht z. B. Jacob Heller in Frankfurt 10 Gulden, die an seinen Dreissigen in viertel Schillingen an Arme vor seiner Tür gegeben werden sollen, dazu 6 Achtel Mehl zu Brot. So verordnet eben daselbst Nic. Uffsteiner, dass während der Dreissigen in seinem Hause 10 Arme „mit zymlicher redlicher kost und drangk" gespeist und 10 Gulden hellerweise ausgeteilt werden sollen, „damit vil lüde Gott den Almechtigen für myn sele zu bidden haben" [2]). Ganz besonders aber sind es die Anniversalien, die Jahresgezeiten,

[1]) Urkunden des Bürgerspitals zu Luzern. Geschichtsfreund VII, 68 ff.

[2]) Vgl. Kriegk II, 181.

Digitized by Google

die jährlich am Todestage wiederkehrenden Selenmessen, an die sich die Almosen anschliessen. Dann werden in der Kirche, im Kreuzgange oder auch auf dem Grabe Spenden, meist Brot, selten Geld, oft auch Kleider, Schuhe u. dgl. ausgeteilt. Die Brote werden auch wohl aufs Grab des Stifters gelegt und müssen da abgeholt werden [1]). Oder man vermacht auch einem Spital eine Summe zu dem Zweck, dass am Todestage oder sonst an einem bestimmten Tage den Siechen „das Mahl gebessert werde", meist unter ganz genauer Bestimmung, welche Gerichte und wie zubereitet sie aufgetragen werden sollen [2]). Zur Teilname an der Selmesse und zum Empfange der Almosen wurden die Armen von der Kanzel eingeladen. Das nannte man „ein geruft Almosen" [3]). Die Armen mussten persönlich erscheinen, der Selmesse beiwohnen und für den Nächsten und seine Familie beten. Sonst erhielten sie das Almosen nicht. Dieses war also an eine Gegenleistung, die Fürbitte, geknüpft. Das Almosen war in gewissem Sinne Bezahlung für einen geleisteten Dienst. Uebrigens kommen auch Stiftungen für solche vor, die keine Verwandten hatten, welche für sie ein Selgerät hätten stiften können, für „vergessene Seelen", wie man sagte, oder „ob remedium omnium fidelium defunctorum" [4]). In manchen Klöstern wurden beim Tode jedes Mönchs ausser den regelmässigen Almosen noch 30 Tage lang ausserordentliche gegeben. [5]).

---

[1]) Mone I, 129 ff.

[2]) So vermacht jemand dem Katharinenspital in Bamberg (28. Mai 1527) ein Gut und eine Mühle. Von den Einkünften soll teils Holz angeschafft werden, teils soll man dafür ein Centner Oel kaufen und so oft die Siechen etwas von Oel essen davon in der Siechen Hafen tun, und ein Centner Milchputter, und davon alle Mittwoch, so man von Milch isset, 2 ℔ in der Siechen Hafen tun, „davon ir ezzen gebessert werde". (X. Bericht des hist. Vereins p. 81 ff.)

[3]) Vgl. eine Stiftung von 1415 im Necrolog. Constant.; eine von 1404 bei Wibel, Cod. Hohenloh. p. 343.

[4]) Vgl. Monum. Zoller. IV, 101.

[5]) Vgl. Oesterreicher, Gesch. von Banz XCII.

Digitized by Google

Umgekehrt gaben auch die, welche zu irgend einem milden Zweck eine Beisteuer gaben, diese nicht ohne eine Gegenleistung zu empfangen. Wer zum Bau oder Unterhaltung eines Spitals beitrug, empfing dafür eine bestimmte Zahl von Tagen Ablass. Alle Spitäler und sonstige Anstalten der Barmherzigkeit waren mit Ablässen zu diesem Zweck reichlich ausgestattet [1]). Sammler, die man ausschickte um für ein Spital oder zu anderen milden Zwecken zu sammeln, kamen nicht wie heute mit leeren Händen, sondern brachten jedem Geber Ablass mit. Ja jeder Bettler, der im Namen irgend eines Heiligen ein Almosen erbat und empfing, vergalt die Gabe mit Anrufung dieses Heiligen für seine Wohltäter. Es war alles Leistung und Gegenleistung.

Damit hängt es ohne Zweifel zusammen, dass man nicht wie heute bei den Almosen sich nur auf das Notwendige beschränkt, sondern oft überflüssig und mit einer gewissen Ueppigkeit giebt. Gewiss, es geht durch das Mittelalter ein Zug grosser Freundlichkeit gegen Arme; die Kluft zwischen Reich und Arm ist noch nicht so gross wie heute. Wie wohltuend berührt es, wenn man liest, dass in einem Kloster am Tage der Einführung einer Nonne den Armen zu essen gegeben wird, „wie die Braut isset", auch Braten und Kuchen; wenn man in Coblenz eine Stiftung findet, nach der auf einem Hause an der Moselbrücke die Verpflichtung ruht, jedem armen Wanderer, der über die Brücke geht, einen Trunk Weins zu reichen; wenn, um noch ein Beispiel anzuführen, eine Frau in Frankfurt ein Vermächtnis macht, aus dessen Einkünften für die im Elendshause Einkehrenden jeden Abend eine Erbsensuppe gekocht werden soll, für welche die Stifterin das Mass der Erbsen und der Butter dazu genau vorschreibt. Dennoch wird man nicht fehlgreifen, wenn man annimmt, der Gedanke, dass mehr Almosen auch mehr Wirkung tun, und das Streben, sich die Armen, die ja nach dem angeführten Worte Gregor's d. Gr. als Patrone zu

---

[1]) Vgl. z. B. die Urkunden des Bürgerspitals zu Luzern im Geschichtsfreund VII, 68 ff.; und die sehr instructive Schrift von Bensen: Ein Hospital im Mittelalter.

Digitized by Google

ehren sind, recht geneigt zu machen, habe beim Abmessen der Almosen stark mitgewirkt. Man hatte ja beim Almosengeben immer auch sich selbst, den Segen, den man davon erwartete, die Gebete, die man damit erkaufte, im Auge. Darum giebt man gut und reichlich. Das Spendbrot ist meist Weissbrot; Mahlzeiten sind nicht bloss auf die notdürftige Sättigung bemessen. Ein Frankfurter Bürger bestimmt 1454, dass nach seinem Tode während der Dreissiger 33 Arme täglich ein Mahl haben sollen bestehend an gewöhnlichen Tagen aus einerlei Gemüse und zweierlei Fleisch, an Fasttagen aus zweierlei Gemüse und einerlei Fisch, dazu Brot und ein Achtel Wein. Am Schlusse der Dreissiger erhielt jeder der 33 Armen 8 Ellen graues Tuch zu einem Kleide [1]). Wo Schuhe oder Wamd oder Kleider gegeben werden, wird Sorge getragen, dass alles von guter Qualität ist. Zuweilen sind die Stiftungen auch durch ihre Grösse ausgezeichnet. Eine Wittwe in Oppenheim bestimmt, dass nach ihrem Tode 8 Malter Korn zu Brot verbacken und jedem, der herzukommt, ein Brot gegeben werden soll; dazu ein Fuder Wein. Es waren das ca. 1600 ℔ Brot. Ebendaselbst wurde 1291 ein Hofgut in Weiterstadt zu Brotspenden vermacht. Es wurden dort jährlich ungefähr 5600 ℔ Brot verteilt und jeder Arme empfing dreimal in der Woche eine Ration von 1½ ℔ [2]).

Wem man gab, darnach wurde nicht viel gefragt. So genau in den Stiftungsurkunden die Bestimmungen darüber sind, was und wann und wo gegeben werden soll, so unbestimmt wird es gelassen, wem gegeben werden soll. Armen Leuten, den vor der Tür Bettelnden; eine Auswahl, eine Prüfung der Würdigkeit und Bedürftigkeit fand nicht statt. Oft wird sogar ausdrücklich bestimmt, dass man jedem geben soll, der die Spende um Gottes willen nehmen will, oder, dass man keinen, der kommt, soll unbegabet lassen [3]). Ganz natürlich; man hat es ja nicht einmal darauf abge-

---

[1]) Kriegk II, 181.

[2]) Vgl. Frank, Gesch. von Oppenheim S. 301.

[3]) So z. B. die oben S. 72 Anm. 3 angeführte Constanzer Stiftung.

Digitized by Google

sehen, bestimmten Armen aus der augenblicklichen Not zu helfen [1]), noch weniger, der Armut selbst zu wehren, sondern nur Almosen zu geben zum Heil seiner Sele.

Davon ist die weitere Folge, dass eine prophylaktische Armenpflege so gut wie gänzlich mangelt. Die Bettelordnungen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sind schon ein Symptom, dass eine neue Zeit im Anbrechen ist. Ein solches ist es auch, wenn der Rat von Nürnberg anordnet, dass den Bettlern ihre Kinder, wenn sie über 8 Jahre sind (bis dahin durften sie dieselben mit sich herumführen), abgenommen und in einen Dienst in der Stadt oder auf dem Lande untergebracht werden sollen. Sonst nahm man sich verwahrloster Kinder nicht an. Wurde es zu schlimm, so wurden sie in einem öffentlichen oder Privat-Gefängnis, auch in Käfigen, die man im Hause einrichtete, festgehalten. Aehnlich verfuhr man mit Irren. Für die sittliche Besserung der Gefangenen geschah nichts. Man bettelte für sie, man schickte ihnen Speise, sie durften auch selbst betteln, indem sie einen Beutel an einem Strick vom Turm herabliessen, Stiftungen für sie kommen ebenfalls vor [2]), aber dass etwas für ihre Besserung geschehen wäre, davon habe ich kein Beispiel gefunden.

Massenhaftes Almosengeben ohne Zusammenhang, ohne Plan, im Grunde auch ohne die Absicht der Armut wirklich zu wehren, das ist es, was im Mittelalter an die Stelle einer geordneten Armenpflege tritt. Dass eine solche Liebestätigkeit der Armut gegenüber vollständig Bankerott machen musste, versteht sich von selbst. In welchem Masse sie Bankerott gemacht hat, dafür giebt es keinen schlagenderen Beweis als die um 1494—99 in Basel entstandene Schrift: liber vagatorum, die Luther 1523 unter dem Titel: „Von der

---

[1]) Ganz ausdrücklich stellt Thomas Aq. (II. 2, Q. LXXI art. 1) es als Regel hin „non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit, si praesenti necessitati succurrat." Woher sollte eine geordnete Armenpflege kommen, wenn das als Regel galt?

[2]) Im J. 1432 stiftet Katharine Hilliger in Frankfurt 2 ℔ Heller für die Gefangenen. Sie sollen davon jeden Freitag durch den Pförtner gespeist werden. Vgl. Kriegk a. a. O.

Digitized by Google

falschen Bettler Büberey" wieder herausgegeben hat. Stadt und Land waren von Scharen fauler und betrügerischer Bettler überflutet. Behauptet doch Eberlin von Ginzburg in seiner Schrift „Warum kein Geld im Lande sei", dass von 15 Menschen im deutschen Lande nur einer arbeite, 14 müssig gingen und bettelten. Eine wahre Armenpflege war erst wieder möglich, als die Reformation wieder gesunde ethische Anschauungen über Reichtum und Armut, Arbeit und Beruf und darum über Liebestätigkeit und Almosen gebracht hatte.

Digitized by Google

Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott.

Von

Dr. theol. **Hermann Schultz**
in Göttingen.

Die bedeutsamen dogmatischen Arbeiten, welche uns das letzte Jahrzehnt geliefert hat, und die mannigfachen Erörterungen, welche sich an dieselben geschlossen haben, mussten notwendig die Fragen nach der Methode und den Grenzen dogmatischer Erkenntnis mehr, als das seit langem der Fall gewesen war, in den Vordergrund treten lassen. Wie weit die speculative Geistestätigkeit das Recht hat, ihre Ergebnisse in die Glaubenslehre der evangelischen Kirche einzutragen, wie weit überhaupt metaphysische Sätze einen Platz in derselben haben, diese Frage ist von den verschiedensten Standpunkten aus erörtert. Und ein Blick in die Behandlung der Lehren von Gott und Christus nach den neuesten dogmatischen Lehrbüchern zeigt, dass eine fruchtbare und zusammenwirkende theologische Arbeit ohne Uebereinstimmung in diesen Vorfragen nicht erwartet werden kann.

Natürlich lassen sich dieselben nur aus dem Gesammtkreise der religiösen Anschauung heraus beantworten. Für den Katholiken oder für den Deisten wird sich die Antwort wesentlich anders stellen, als für den evangelischen Christen. Und so kann es nicht ohne grosses und bedeutsames Interesse sein, sich die Stellung des Mannes zu diesen Fragen ins Gedächtnis zu rufen, in welchem jeden-

Digitized by Google

falls die Eigenart evangelischer Frömmigkeit am ursprünglichsten und genialsten uns entgegentritt. Gewiss sind viele einzelne dogmatische Ansichten, zu welchen Luther sich bekannte, lediglich durch die Schranken seiner Zeit und Persönlichkeit bestimmt, und keineswegs geeignet, einen Massstab für die Erkenntnisarbeit der von ihm ausgehenden Kirche zu bilden. Aber man wird sich des Eindrucks kaum erwehren können, dass die Grundsätze, welche sich ihm mit immer steigendem Nachdruck aus der Eigenart seiner Frömmigkeit in Betreff der allein möglichen Art, eine religiös-wertvolle christliche Erkenntnis von Gott zu gewinnen, ergeben haben, wohl unzertrennlich mit der evangelischen Art des Christentums zusammenhängen werden. Jedenfalls wird, wer Gewicht darauf legt, mit seiner dogmatischen Arbeit in der von Luther ausgehenden Kirche zu stehen, sorgfältiger darauf zu achten haben, in solchen entscheidenden Grundsätzen sich in der von Luther angegebenen Richtung zu befinden, als sich an einzelne Ergebnisse seiner Theologie zu binden, in welchen er selbstverständlich den Grenzen seiner persönlichen Bildung und seines Jahrhunderts seinen Zoll schuldet.

Wenn man aber ein klares Urteil über Luther's Stellung zu der bezeichneten Frage gewinnen will, dann darf man nicht unterschiedslos zu allen Aeusserungen greifen, die uns von ihm erhalten sind. Als Luther zuerst als Prediger und Lehrer vor die Oeffentlichkeit trat, besass er eine selbständige Ansicht über die Methode dogmatischer Gotteserkenntnis überhaupt noch nicht, am wenigsten eine dem Charakter seiner eigenartigen Frömmigkeit entsprechende. Seine Methode ward von den Eindrücken beherrscht, welche seine Bildung bestimmt hatten. Nicht selten tritt uns vorzüglich in den ältesten Predigten christologischen Inhalts ganz unbefangen ein speculativer Zug entgegen, welcher in seiner Selbstgewissheit und Kühnheit an die deutsche Mystik gemahnt. Häufig begegnen uns die Spuren der von Augustin her bestimmten dogmatischen Methode des Mittelalters, vor allem wo es darauf ankommt, für das Verständnis des trinitarischen Verhältnisses in Gott Analogien in der Psychologie oder auch

Digitized by Google

in der Natur zu finden, und die innere Notwendigkeit und Evidenz dieses Verhältnisses an das Licht zu stellen. Am stärksten freilich beherrschen Luther die Grundsätze der nominalistischen Theologie. Und es soll nicht geleugnet werden, dass diese Schulrichtung überhaupt auf die Feststellung seiner späteren selbständigen Grundsätze von grossem Einflusse gewesen ist. Die Anschauung von Gottes für alle menschlich-ethischen Massstäbe incongruentem und über sie hinausliegendem geheimnisvollen Wollen, welche sich besonders stark durch die Schrift de servo arbitrio hindurchzieht, die energische Ablehnung der Anwendbarkeit des menschlichen Begriffes von Gerechtigkeit auf Gott und Anderes verraten die Macht dieser Einflüsse. Aber dennoch wird aus dem Folgenden hervorgehen, dass die eigentliche Wurzel seiner späteren Methode einzig und allein in Luther's evangelischer Frömmigkeit ruht.

Es ist nun ohne weiteres klar, dass für unsere Aufgabe alle Aeusserungen Luther's völlig ohne Wert sind, welche der selbständigen Entwicklung seines reformatorischen Bewusstseins voraufgehen. Das Studium der Schriften Luther's vor dem Jahre 1517 ist natürlich für das Verständnis der Entstehung und ursprünglichen Richtung dieses Bewusstseins von dem allerhöchsten Werte. Aber für uns handelt es sich um Grundsätze, welche erst aus diesem Bewusstsein heraus sich überhaupt klar und folgerichtig gestalten konnten. Ich kann es deshalb nach meinem Zwecke nicht für zweckmässig halten, mit einer bekannten Darstellung der Christologie ein besonderes Gewicht auf Luther's christologische Ansätze in jener ersten Zeit, z. B. auf seine berühmte Weihnachtspredigt von 1515 zu legen. In ihr findet man nicht die Christologie des Reformators Luther, sondern interessante Versuche eines geistvollen Schülers der Scholastik, das ihm gegebene Dogma homiletisch zu erfassen. Luther selbst hat das speculative Verfahren, welches er damals noch, wenn auch nur in der Sprache der Reden an die Gemeine, festhielt, das Construiren der Christologie aus dem Logosbegriff und in Anlehnung an eine speculative Gotteslehre, mit aller Klarheit und Entschiedenheit als einen Irrtum seiner Jugend

Digitized by Google

bezeichnet, zu welchem ihn die Abhängigkeit von der herrschenden Schultheorie verleitet, und von welchem er mit dem Wachsen seiner evangelischen Einsicht sich losgerungen habe. Schon im Jahre 1518 sagte er: „durch die Menschheit Christi ist der einzige und alleinige Weg, Gott zu erkennen, von dem sich weit entfernt haben die Doctores sententiarum, welche sich in absolute Speculationen über die Gottheit eingelassen haben, indem sie Christi Menschheit bei Seite liessen ..... In solchem Studium habe auch ich mich elend und gefährlich bewegt und viele Andre.“ [1]) Und später klagt er: „Ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doktor gewesen, dass ich hab die Menschheit ausgeschlossen und dafür gehalten habe, ich täte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete. Das haben vor Zeiten die höchsten Theologi getan“ [2]).

Für die Art und Weise also, wie Luther nach den Grundsätzen seiner eigenen evangelischen Frömmigkeit die Lehren von Gott und Christus behandelt hat, kommen Luther's Aeusserungen in Betracht, wie sie seit 1518 beginnen. Die reichsten und klarsten Aussagen sind aus den Jahren 1530—1540.

Die christliche Glaubenslehre hat es mit Gottes Natur oder innerem Leben überhaupt nicht zu tun. Denn „was Gottes Natur sei, kann von uns nicht verstanden werden“ [3]). Zwar es ist eine allgemeine Kenntnis des göttlichen Wesens auf dem Wege der Vernunft möglich und hat nach dem Zeugnisse des Paulus auch in der Heidenwelt nie gefehlt. „Alle Menschen haben irgend eine allgemeine Erkenntnis von Gott gehabt. Aber es giebt eine doppelte Erkenntnis Gottes, eine allgemeine und eine besondere. Die allgemeine haben alle Menschen, nämlich dass Gott sei, dass er Himmel und Erde geschaffen habe,

---

[1]) ed. Jen. von 1561—1570, Bd. I, S. 207 b.
[2]) Erlanger Ausgabe, Bd. 47, S. 362.
[3]) ed. Jen. IV, S. 786 (1546).

Digitized by Google

dass er gerecht sei, dass er die Gottlosen bestrafe" [1]). Aber diese Erkenntnis ist nicht die eigentliche und wahre. Sie gleicht nur der Kenntnis von einem Menschen, welche man hat, wenn man ihn von Angesicht kennt, aber nicht weiss, welches seine Gesinnung ist. Die wahre Kenntniss Gottes ist, „was er über uns denke, was er geben und tun wolle, damit wir von Sünde und Tod befreit selig werden. Das haben die Menschen nicht erkannt" [2]).

Um diese Gotteserkenntnis handelt es sich in der christlichen Glaubenslehre. Von ihr redet die Bibel. So ist z. B. Matth. 11, 27 ff. nicht von einer philosophischen Erkenntnis Gottes nach seiner Substanz oder seinem Wesen die Rede, sondern von des Vaters Ratschluss und Willen [3]). Jene Gotteserkenntnis auf dem Wege der Vernunft, durch Schlüsse aus der Welt oder dem Gewissen bringt natürlich, wo sie richtig angestrebt wird, an sich keine falschen Aussagen über Gott. Aber auf jeden Fall solche, welche keinerlei Wert für die Glaubenslehre haben. Denn einerseits streifen sie nur das Wesen Gottes ohne einen irgendwie befriedigenden Aufschluss über ihn zu bringen. „Das heidnische Wissen von Gott ist dunkel und Stückwerk, wie eine Linie den Kreis zwar ganz, aber nur an einem Punkte berührt" [4]). Gottes inneres Wesen ist der natürlichen Erkenntnis unzugänglich. — Und was auf diesem Wege gewonnen wird, das muss sogar notwendig in einen Widerspruch treten mit dem, was die Glaubenslehre als christliche Gewissheit von Gott auszusagen hat. Denn sobald man über das blosse leere Schema des Absoluten hinausgehen will, kann man nicht umhin, sich ein nach menschlichen Massstäben und Verhältnissen beurteiltes und darum schief und falsch gestaltetes Bild von Gott zu machen. Wer Gott nicht in Christo erkennt, erkennt ihn falsch [5]). Nicht bloss Statuen

[1]) ed. Jen. IV, 128 (1538).
[2]) a. a. O.
[3]) ed. Jen. IV, 321[b] (1538).
[4]) ed. Jen. IV, 534 (1543) (totam sed in puncto).
[5]) ed. Jen. III, 295[b] (1533).

Digitized by Google

und Bilder fallen unter den Begriff der Idole, welche die Schrift verbietet, sondern jede Meinung, welche sich der gottlose Geist aus sich selbst über Gott bildet [1]). Und dieses metaphysische Gottesbild ist ein Fluch für das Herz. Denn „kein Gespenst ist gefährlicher, als das Gespenst der göttlichen Majestät ... Wer ausserhalb Christi Gott betrachtet, um den ist es geschehen. Er allein beschützt uns vor der Glut, die aus der Betrachtung der Majestät Gottes entsteht" [2]). „Nichts ist gefährlicher, als mit unsern Speculationen im Himmel umherzuschweifen und Gott selbst zu betrachten in seiner unbegreiflichen Macht, Weisheit und Majestät, wie er die Welt erschaffen hat und erhält. Denn Gott in seiner Natur, wie er unermesslich, unbegreiflich und unendlich ist, so ist er unerträglich für die menschliche Natur. Wer die Majestät Gottes erforscht, der wird von der Herrlichkeit Gottes erdrückt." [3]). So will Luther nicht leugnen, dass die negativen Attribute, mit welchen die Schultheologie Gottes Ueberweltlichkeit ausdrückt, an sich richtig sind. Er bezweifelt auch nicht, dass was unserm Denken der Ausdruck höchster Vollkommenheit ist, irgendwie auf Gott zutreffen muss. Aber er leugnet die dogmatische Bedeutung der ersten Classe von Aussagen, und er weiss, dass die Vorstellung von Vollkommenheit, zu welcher wir von menschlichen Prämissen aus gelangen, immer nur einseitig und beschränkt, und darum der göttlichen Vollkommenheit nicht entsprechend sein muss. Auf diesem Gebiete aber ist teilweises Erkennen notwendig so viel wie falsches, und ebenso gefährlich. „Niemand wird Gott bloss (nudum) begreifen, und es ist Lucifers Fall, Gott im Geist begreifen zu wollen, ohne das Gewand, mit dem er sich selbst bekleidet hat, nämlich das Fleisch Christi und die Zeichen der Taufe und des Abendmahles" [4]). Und wir Menschen in dem Erfahrungszustande unsrer Vernunft „wir können das geringste Ding

---

[1]) a. a. O. 292b.
[2]) a. a. O. 295b.
[3]) ed. Jen. III, 10b (1525).
[4]) ed. Jen. III, 307b (1534).

Digitized by Google

von uns selber nicht wissen und wollen doch in Teufels Namen hinauf klettern und mit unsrer Vernunft Gott in seiner Majestät eigentlich fassen und ausspeculiren, was er sei" [1]). „Die Vernunft macht sich ein Bild von Gott, wie sie es gern hätte und ihr wohlgefällt" [2]). So haben alle diejenigen, welche Gott ohne richtige Erkenntnis seines Gnadenrates in Christo suchen, mit ihren metaphysischen Schematen des Gottesbegriffs eine falsche dogmatische Lehre von Gott. „Da spricht denn der Türke, der Jude und Pabst, ich gläube an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden und suchen alle Gott andrer Weise im Himmel, finden ihn aber nicht; denn er will sich auch nicht finden lassen, denn allein in Christo" [3]).

Man könnte gegen die bisher entwickelte Ansicht Luther's den Umstand geltend machen, dass er doch zu allen Zeiten ein höchst bedeutendes Gewicht auf die Trinitätslehre in ihrer athanasianischen Form gelegt und sie mit dem grössten Eifer verfochten hat. Aber diese Lehre fällt ihm durchaus nicht unter den Gesichtspunkt speculativer Theologie. Sie ist ihm die notwendige Consequenz der Erkenntnis des Heilswillens Gottes in Christo, also grade die Krone der Gotteserkenntnis, welche ihm als die allein dogmatisch berechtigte gilt. Ob er sich in dieser Schätzung des Dogma täuscht oder nicht, trägt natürlich für unsere Frage nichts aus. Aber aufs entschiedenste hat er, seit er in seinem theologischen Denken ausgereift war, die Versuche verworfen, welchen er im Anfange selbst nicht abgeneigt war, — das trinitarische Dogma auf speculativem Wege oder durch weltliche Analogien zu begründen. „Die Dreifaltigkeitslehre ist nicht auf die Vernunft oder Gleichnis zu gründen, sondern auf Sprüche der Schrift." [4]) „Es fleusst nicht aus der

[1]) Erlanger Ausg. Hauspost. 1534, S. 144; vgl. aus demselben Jahre ed. Jen. III, 434b: Neque enim vult Deus nostris studiis queri, immo nostris studiis inveniri prorsus non potest.

[2]) Erl. A. 47. S. 290 (1539).

[3]) Erl. A. 47. S. 383.

[4]) Erl. A. 12. S. 378.

Digitized by Google

Vernunft“ [1]). Und was von metaphysischem Besitze in dieser Lehre ist, das behandelt Luther mit einem gewissen Mistrauen. So sagt er (ganz im Sinne Augustin's): „Wir haben das Wörtlin ‚Person‘ müssen gebrauchen .... Denn wir haben kein andres und heisst nichts Andres, denn eine Hypostasis, ein Wesen oder Substanz, das für sich und Gott ist“ [2]). Und gegenüber den Schultheologen sagt er: speculativ definiren sie Gott mit bestimmten Gleichnissen als ein allgegenwärtiges Centrum und einen nirgends vorhandenen Kreis. Aber das sind mathematische und physische Dinge, die wir andern Professoren überlassen. Denn wir suchen eine theologische Definition d. h. nicht eine Definition des göttlichen Wesens, welches unbegreiflich ist, sondern seines Willens und Affekts, was ihm gefalle und was nicht. [3]) Es handelt sich nicht um die Erkenntnis eines auf speculativem Wege von uns zu findenden Gottes, sondern des durch sein Wort offenbarten. Das Interesse der Religion ist Gott zu haben, d. h. einen solchen zu haben, auf dessen Hülfe in allem Uebel und dessen Förderung in allem Guten wir vertrauen [4]). Also die dogmatische Gotteserkenntnis hat es nur mit dem Verhältnis Gottes zu uns zu tun. Was Gott an sich selbst sei, geht unsern Glauben nichts an. Ja, wenn man es auch metaphysisch richtig wüsste, so könnte es doch dogmatisch falsch sein, weil es nicht Aussage über Gottes Offenbarung für uns wäre. Denn da die menschliche Erkenntnis als solche Gott niemals in seiner Totalität erfassen kann, so ist es niemals sicher, ob die einzelne erkannte Seite des Gottesbegriffs nicht aus dem richtig verstandenen Ganzen ein ganz andres Verständnis gewinnen würde. Das Ganze aber wird uns eben in seinem in Christo enthüllten Liebeswillen erschlossen. „Gott ist in Wahrheit der im Himmel

[1]) Erl. A. 45. S. 295.

[2]) a. a. O. 308 (also hat er den modernen Begriff der Persönlichkeit wenigstens nicht in voller Ausdehnung auf das trinitarische Verhältnis ausgedehnt).

[3]) ed. Jen. IV, 405[b]. 435. 749, cf. 374[b]. 424 omnis speculator figulus est et fingit quod in veritate non est.

[4]) ed. Jen. I, 109[b] (1518).

Digitized by Google

wohnende, aber nicht für mich, dem er durch sein Wort etwas andres gesagt hat, nämlich dass er damals im Tempel, jetzt in dem Menschen Christus gefunden werden will" [1]). Wir als Christen aber haben nichts anderes zu lehren, als wie Gott in Christo gegen uns gesinnt ist. Wir sehen Gott, d. h. wir erkennen seinen Willen [2]). Die speculative und metaphysische Gotteserkenntnis hat für die Glaubenslehre, hat, wo es sich um die Lehre von unserm Heil und unsrer Rechtfertigung handelt, keine Stätte. Der Theolog mag sie in der Apologetik verwerten. „Wenn Du mit den Juden oder Türken über Gottes Weisheit disputiren musst, dann brauche solcher Kunst" [3]), d. h. es liegt natürlich auch die Aufgabe vor, da, wo der christliche Glaubensstandpunkt nicht anerkannt wird, die Harmonie, Wahrheit und sittliche Tiefe des christlichen Gottesbegriffs aufzuzeigen. Aber eine christliche Glaubenslehre wird auf diesem Wege nicht gewonnen. Sie muss auf den in Christus gegen uns offenbarten Erlösungswillen sich gründen [4]). Die christliche und wahre Theologie führt uns Gott nicht in Majestät vor, wie Moses uud andere Lehrer. Sie lehrt uns nicht Gottes Natur zu erforschen, sondern seinen in Christus offenbarten Willen anzuerkennen.

Dieser Wille Gottes gegenüber seinen Christen ist nun aber nicht bloss auf dem Wege der natürlichen Theologie nicht zu finden, sondern er steht in schroffem Widerspruche mit demjenigen Gotteswillen, den wir aus der uns zugänglichen Betrachtung der Welt und aus der Stimme unsres eigenen Gewissens gewinnen würden. Also ist die christliche Gotteserkenntnis von der speculativ gewonnenen metaphysischen Gotteserkenntnis in ihrem innersten Mittelpunkte

---

[1]) ed. Jen. IV, 749, cf. 405[b]. 435. 424. 374[b].

[2]) ed. Jen. IV, 127.

[3]) ed. Jen. III, 10[b] (1535).

[4]) ed. Jen. 779, cf. II, 434[b]. Nos igitur positis majestatis speculationibus et abjectis nostris operibus verbum apprehendamus vel potius verbo apprehendamur.

Digitized by Google

verschieden, und während sie beseligt, müsste diese den wahrhaften und folgerichtig denkenden Menschen in den Abgrund der Unseligkeit stossen. Wenn wir den Willen Gottes gegen uns ausserhalb des Gnadenwerkes Gotttes in Christo suchen, so finden wir zunächst einen unberechenbaren, unheimlichen, an kein menschliches Mass sich bindenden Willen, welcher für unser Verständnis oft grausam und ungerecht erscheinen muss und in schroffem Widerspruche mit dem Gnadenwillen Gottes, dessen seine Gemeine gewiss ist. Luther hat mit vollkommener und grossartiger Aufrichtigkeit die Instanzen erwogen, welche abgesehen von der christlichen Heilsgewissheit zum Pessimismus hinüberführen würden. Er täuscht sich nicht selbst, indem er durch die Fiction einer blossen Zulassung Gottes das Rätsel des Uebels und des Bösen in der Welt zur Seite schiebt. [1]). Der Gott, welchen wirklich die folgerichtige Betrachtung der Welt, insbesondere der Gottlosen und ihres unvermeidlichen Verderbens uns lehrt, ist nicht der Gott der Gnade und Vaterliebe, zu welchem wir ein Kindesvertrauen haben könnten. Nicht als ob es dem Christen nicht gewiss wäre, dass auch dieser geheime und furchtbare Gotteswille in seinen letzten Gründen ein höchst vollkommner und heiliger sein muss. Aber abgesehen von dieser Glaubensgewissheit können wir, nach dem Masse unsres Verständnisses, ihn nicht als solchen verstehen [2]). Eine Glaubenslehre also, welche sich auf den metaphysisch gewonnenen Gottesbegriff einliesse, würde

[1]) ed. Jen. III, 197b. Aristoteles und die Vernunft denken allerdings einen Gott, welcher schläft und den Menschen freie Wahl lässt, seine Milde oder Zorn anzunehmen oder nicht. Aber (199) Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben wegen der Abkehr des Menschen, der Gottlose aber kann seine Abkehr nicht verändern (gegen Erasmus).

[2]) ed. Jen. III, 228b (gegen Erasmus): donandum est saltem nonnihil divinae ejus sapientiae, ut justus esse credatur, ubi iniquus nobis videtur. Si enim talis esset ejus justitia, quae humano captu possit judicari esse justa, plane non esset divina et nihilo differret ab humana justitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, — necessarium est, ut et justitia ejus sit incomprehensibilis.

Digitized by Google

uns nicht den christlichen Heilsglauben darbieten können, sondern uns einem furchtbaren und dunkeln Rätsel gegenüberstellen. Der Gott, welcher sich tatsächlich für die natürliche Weltbetrachtung offenbart, zeigt vielfach gradezu einen entgegengesetzten Willen, gegenüber dem Gott, welcher sich in Christo dem Glauben darbietet. „Der Gott des Evangeliums beklagt den Tod des Volkes, der in seiner Majestät verborgene Gott beklagt ihn weder, noch hebt er ihn auf, sondern er bewirkt ihn; er wirkt Tod und Leben, alles in allem; denn darin hat er sich nicht durch das Wort gebunden, sondern sich vollkommen Freiheit vorbehalten.... Er will auch vieles, was er im Worte nicht als seinen Willen zeigt. So will er den Tod des Sünders nicht, — nämlich nach dem Worte, — aber er will ihn nach jenem unerforschlichen Willen" [1]). Also diese Gotteserkenntnis, deren Richtigkeit Luther an sich nicht bestreitet, und von der er nicht zweifelt, dass sie für ein anderes als das menschliche Auge sich auch in volle Harmonie mit dem religiösen Gottesglauben auflösen werde, ist schlechthin kein Bestandteil unsres christlichen Glaubens an Gott; ja sie würde diesen Glauben vernichten, weil sie, im Stückwerk erkannt, uns einen schrecklichen Gott vor die Augen stellen müsste. Darum ist diese Erkenntnis Gottes nicht Sache des Theologen. Schon 1518 sagt Luther: „Nicht das ist der rechte Theolog, welcher Gottes unsichtbares Wesen durch die geschaffnen Dinge verstehend sieht, sondern wer Gottes sichtbares Wesen und seine Rückseite (visibilia et posteriora Dei) durch Leiden und Kreuz schauend versteht." [2]) Zwar meint er, abgesehen vom Sündenfalle hätte der Mensch beständig „speculirt" über Gott [3]) und im Lichte der Herrlichkeit werden wir Gott auch so verstehen [4]). Aber für die Gegenwart und den christlichen Glauben gilt es, sich mit Entschiedenheit von solchen Versuchen abzuwenden.

---

[1]) ed Jen. III, 189[b] (geg. Erasmus).
[2]) ed. Jen. I, 19 ff.
[3]) Erlang. Ausg. 58. S. 9.
[4]) ed Jen. III, 191. 228[b].

Digitized by Google

Schon im Jahre 1518 warnt Luther vor den theologi gloriae, welche mit den Heiden aus dem Sichtbaren Gottes unsichtbares Wesen lernen, von seiner Allgegenwart und Allmacht reden und aus Aristoteles lernen [1]), und 1520 lehrt er, dass die speculative Theologie, welche ihrer selbst vergessend, sich in das Göttliche emporhebt, den Sturz Satans sucht und findet [2]). Und eben so oft als bestimmt fordert er, dass wir Gott, soweit er sich verborgen hat und von uns nicht gekannt sein will, in seiner Majestät und Natur zur Seite lassen sollen, als einen, der uns nichts angeht, und nur soweit und so mit ihm handeln, wie er sich in sein Wort gehüllt und für unsre Verehrung offenbart hat [3]).

Aber wenn uns die rein metaphysische Speculation nicht zu einer wahren dogmatischen Gotteserkenntnis führt, ist nicht aus der Stimme unsres Gewissens und der entsprechenden Stimme des Gesetzes eine wahre und fruchtbare Gotteserkenntnis auch abgesehen von Christo möglich? Auch auf diesem Wege finden wir Aussagen über Gott und zwar solche, deren Richtigkeit an ihrer Stelle Luther nicht bezweifelt. Aber wir finden auch so nicht die wahre christliche Gotteserkenntnis, sondern ein Stückwerk und darum einen an sich falschen Gottesbegriff, und finden ihn zu unserm Unheil, also nicht als Bestandteil der christlichen Glaubenslehre, welche die Lehre vom Heil ist. Unser Gewissen, das Gesetz, und die in menschlichen Gesellschaftsverhältnissen geltenden Normen lehren uns, dass Gott gerecht sei in dem Sinne, dass er nach Verdienst und Schuld lohne und strafe, — und dass er demzufolge ein zürnender Gott sei gegen die Sünder. In diesen zwei Stücken aber ruht die falsche unselig machende Religion des Gesetzes. Wer sie in die Glaubenslehre der Christen einmischt, also von ihnen aus z. B. das Werk Christi oder die Lehren von Rechtfertigung und Busse beurteilt, der weiss vom Christentum nichts. Denn in Christi Kreuz wird offenbar, dass

---

[1]) ed. Jen. I, 19. 109b.
[2]) ed. Jen. II, 106.
[3]) ed Jen. III, 189b, cf. 312b. 472; IV, 497b.

Digitized by Google

Gott dem sich bekehrenden Sünder nicht zürnt, und dass die Gerechtigkeit, welche er offenbart, eine völlig andere ist und völlig andere Massstäbe anlegt, als die justitia distributiva. Also die christliche Gotteslehre hat jener andern Gotteserkenntnis gradezu in ihrem Mittelpunkte zu widersprechen. Sie enthüllt uns zu unserm Heile einen ganz andern Willen Gottes, d. h. einen ganz anderen Gottesbegriff, als die natürliche Theologie des Gesetzes.

Die Lehre vom Zorn Gottes gegen die Gottlosen ist keine an sich unrichtige, sowenig wie die Lehre von dem unerforschlichen geheimen Gotteswillen. Das Gesetz lehrt den Zorn Gottes [1]), und darum ist es ein Wort des Verderbens [2]) und Moses ein Diener des Todes [3]). Es ist wahr, dass Gott die Sünde hasst, d. h. dass der Gegensatz gegen ihn von ihm verneint wird. Und wer sich im Gegensatz zu Gott will und weiss, der ist tatsächlich unter dem Zorn Gottes. Aber dieser Zornwille Gottes ist nicht sein wahrer und wirklicher Wille. Er wird nur da empfunden, wo sich der Mensch selbst Gott gegenüber stellt. Zu seinem wahren Willen, dem Liebeswillen, dringen wir eben nur in Christo hindurch. Also ist die Lehre vom Zorn Gottes allerdings einer Wirklichkeit entsprechend, — aber nicht der wahren Gesinnung Gottes, sondern dem Verhältnisse, welches entsteht, wo sich der unversöhnte Mensch in seinem Widerspruch gegen Gott empfindet. In der christlichen Glaubenslehre aber ist die Lehre von einem Zornwillen Gottes gegen die Seinen als Sünder ein falscher und teuflischer Wahn.

Der Irrtum der Lehre vom Zorn Gottes besteht also darin, dass eine Aeusserung der heiligen Gottesliebe aufgefasst wird als Aeusserung göttlicher Lieblosigkeit, weil in einem bestimmten Uebergangszustande beide in ihren Symptomen nicht zu unterscheiden sind. „Gott hasst die Sünde. Aber mit diesem Hass ist stets seine Liebe gegen den Sünder verbunden. So ist der ‚Zorn' Gottes nur

---

[1]) ed. Jen. IV, 3. 395.
[2]) ed. Jen. I, 110[b].
[3]) ed. Jen. IV, 513.

Digitized by Google

durch die Vaterliebe, welche das Kind züchtigt, klar zu machen. In diesem ‚Vaterzürnen' hat Gott in der Natur eine Spur seines Zornes, der ein Liebeszorn ist, hinterlassen" [1]). Der Zorn ist also die Aeusserung der heiligen Liebe, welche den Widerspruch des Kindes brechen will, und nur darin wirklich sein Ziel hat. So ist die Menschheit abgesehen von Christus Object des göttlichen Zornes [2]). Aber des Zornes, der sie zu Christo treiben will [3]). So zürnt Gott dem unbekehrten Sünder, aber „damit wir nicht in Sünden blieben; denn ohne dies Zürnen würden wir in Sünden umkommen [4])." So zürnt er dem Sünder, welcher seine Sünde nicht fühlt; ihm stellt er warnend die Beispiele seines Zornes vor die Augen [5]). Und so lange man auf der Stufe des Gesetzes bleibt, also den eigenen Willen nicht in Gottes Liebeswillen hingegeben hat, fühlt man notwendig Gottes Zorn als Zorn, d. h. man kann nicht einsehen, dass dieses göttliche Zürnen nur Liebe ist, die zu dem Sohne treibt; man muss es für wirkliches Zürnen halten, und hat deshalb einen ganz falschen Begriff von Gottes Willen.

In Christo aber geht dieser Wahn unter. Darum ist Christus die Aufhebung des Gesetzes wie der Hölle und des Todes. Für den Christen giebt es kein Gesetz, also auch keinen Gotteszorn und keinen Tod mehr [6]). Wer freilich ausserhalb Christi bleibt, bleibt auch im Gesetze und darum im Zorn Gottes, d. h. der nur aus Liebe stammende Zorn Gottes muss ihm zur Unseligkeit werden, und wenn er im Gegensatze zu Gott verharrt, auch zum Verderben, — wie ja auch das Kind, welches schlechthin der Vaterliebe sich entzieht, dem Gericht verfällt, obwohl es immer Vaterliebe bleibt, aus der dieser Gerichtszorn stammt. Dem

---

[1]) ed. Jen. IV, 623 (1545).
[2]) ed. Jen. I, 535[b]; IV, 328. Erl. A. III, 22 ff.
[3]) ed. Jen. I, 514.
[4]) ed. Jen. IV, 623[b]; II, 54.
[5]) ed. Jen. IV, 376. 513.
[6]) ed. Jen. I, 527; IV, 52. 52[b]. Erl. A. IV, 7.

Digitized by Google

Gesetze leben, d. h. Gott sterben, Gott leben, d. h. dem Gesetze sterben [1]).

Also die Vorstellung der natürlichen Theologie vom Zorn Gottes ist objectiv eine falsche. Gott zürnt nie, sondern er sucht stets das Heil der Menschen. Aber sie hat eine subjective Wahrheit. Wie das Kind, wenn es den Vaterzorn als Feindes- und Richterzorn fühlt, wirklich alle Unseligkeit des Feindes- und Richterzornes kostet und empfindet, so wird der Wahn von dem zürnenden Gott zur Wahrheit, wo er geglaubt wird, also auf der Gesetzesstufe. „Wie Du glaubst, so wird Dir geschehen. Jener Gedanke an Gottes Zorn ist zwar an sich falsch, weil Gott Mitleid verheisst, — und doch wird dieser falsche Gedanke wahr, weil Du ihn für wahr hältst" [2]). Und wer im Unglauben verharrt, wer sich durch die Empfindung des Gotteszornes nicht zur Busse, durch die wahre Predigt von Gottes Liebe nicht zum Glauben bringen lässt, der fällt natürlich wirklich unter den Gegensatz Gottes gegen die Sünde [3]); dem wird der göttliche Zorn statt zum Heil, zum Verderben. Wer unter dem Zorne bleibt, der bleibt im Tode. An diesem Punkte ist also vor allem deutlich, wie völlig unberechtigt es ist, in die christliche Glaubenslehre Reflexionen über Gottes Willen aufzunehmen, welche nicht aus der christlichen Heilserfahrung, sondern aus Analogien menschlicher Verhältnisse hergenommen sind. „Es ist nicht bloss gefährlich, sondern auch

[1]) A. a. O. Wie oberflächlich und unbiblisch sich gegenüber diesen Gedanken die landläufige „lutherische" Busslehre ausnimmt, als ob Gott ursprünglich wirklich ein „Gesetzesverhältnis" zwischen sich und den Menschen als das normale gewollt und nur weil dieses nicht zu realisiren gewesen sei, das Gnadenverhältnis habe eintreten lassen, — und als ob die Gnade, um nicht der göttlichen Gerechtigkeit etwas zu vergeben, das „Gesetzesverhältnis" in sich habe aufnehmen und durch eine juristische poena vicaria zufrieden stellen müssen, — das braucht hier nur angedeutet zu werden. Das Alles ist nach Luther erdichtete „natürliche Theologie", weil es nicht aus dem Verständnisse des Willens Gottes in Christo geboren wird.

[2]) ed. Jen. IV, 378 (das war die Sünde der Menschheit ed. Jen. I, 507b).

[3]) ed. Jen. IV, 513.

Digitized by Google

schrecklich, über Gott ausserhalb Christi zu denken“ [1]). „Ich soll ausser dem Menschen Christus und seinem Worte keinen Gott suchen noch finden. Finde ich aber einen, so werde ich nicht den wahrhaftigen und rechten Gott, sondern einen zornigen Gott antreffen.“ [2]) „Unsere Gedanken machen aus Gott ein Phantasma, das uns verschlingen will“ [3]). „Der ‚absolute‘ Gott ist wie eine eherne Mauer. Wenn also ein Türke, Heuchler oder Mönch sagt: erbarme Dich meiner Gott, so ist es, als ob er nichts sagte, weil er den Gott, welchen er nennt, nicht erfasst als einen verhüllten durch eine uns anbequemte (nobis attemperata) Person oder Erscheinung, sondern in seiner absoluten Macht, wo notwendig Verzweiflung folgt und Lucifers Fall vom Himmel“ [4]).

Die wahre Erkenntnis des Willens Gottes ist also nur in Christi Heilswerk gegeben. Da lernen wir, dass Gott nie zürnt, in dem Sinne, dass er das Gericht forderte oder gar, dass er feindlich gesinnt wäre. „Zorn kann da nicht vorhanden sein, wo Du den Sohn Gottes für Dich in den Tod gegeben siehst, damit Du lebest.“ [5]) „Bei Gott ist kein Zorn, sondern Erbarmen und Wohltun.“ [6]) „Es ist eine falsche Theologie, dass Gott denen zürne, welche ihre Sünden anerkennen. Denn ein solcher Gott ist weder im Himmel noch irgendwo, sondern ist das Idol eines verkehrten Herzens, weil der wahre Gott spricht: ich will den Tod des Sünders nicht.“ [7]) Das zürnende Herz Gottes ist nicht sein wahres Herz [8]). Wenn er zürnt, dann verbirgt er sich; da ist wohl göttlich Wesen, aber nicht göttliche Geberden [9]). Er will dann zur Busse führen [10]). Die wahre zu Grunde liegende Gesinnung Gottes

1) ed. Jen. IV, 474b.
2) Erl. A. 47. S. 344 (1539).
3) ed. Jen. IV, S. 344 (1538).
4) ed. Jen. IV, 375.
5) ed. Jen. III, 295b (1533).
6) ed. Jen. IV, 489.
7) ed. Jen. IV, 378. 578 (1538); III, 428 (1534).
8) Erl. A. II, 118; ed. Jen. IV, 646b.
9) Erl. A. VIII, 157. 162.
10) ed. Jen. II, 54 (1520).

Digitized by Google

ist Liebe. Und wer das in Christo erkannt hat, der ist frei vom göttlichen Zorn [1]). So haben es auch schon im Alten Testamente die Männer gefühlt, welche nicht auf das Gesetz, sondern auf die Verheissung sich gründeten, z. B. David [2]). „Nur der ist der eine wahre Gott, welcher die liebt, welche gebrochenen Herzens sind, und Wohlgefallen hat an denen, welche ihn fürchten und an ihn glauben" [3]).

Ganz ebenso, wie sich für Luther der Begriff des göttlichen Zornes im Lichte der christlichen Heilserfahrung völlig anders gestaltet, als ihn die natürliche Theologie oder die Gesetzesreligion auffasst, ergiebt sich ihm auch die Ablehnung desjenigen Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit, von welchem die scholastische Theologie und die kirchliche Busspraxis auszugehen pflegte. Auch hier verkennt Luther nicht das Wahrheitsmoment in der herrschenden Ansicht. Die „Gerechtigkeit" Gottes im Sinne des Geltendmachens der sittlichen Weltordnung gehört zur allgemeinen Gotteserkenntnis [4]). Und der Glaube setzt, ohne es im einzelnen nachweisen zu können, voraus, dass auch die scheinbaren Widersprüche gegen die Forderung der sittlichen Ausgleichung zuletzt auf einer hohen, wenn auch geheimnisvollen Gerechtigkeit ruhen [5]). Endlich ist das schliessliche Geltendmachen der sittlichen Weltordnung gegen die im Widerspruche mit Gott Beharrenden ein Ausdruck der Gerechtigkeit, die eins ist mit dem göttlichen Wesen, also gut ist, so dass auch die Hölle voll des höchsten Gutes ist [6]). Also dass der Wille Gottes in seinem geheimnisvollen Grunde schliesslich dem höchsten Rechte wie der vollkommensten Güte entsprechen muss, bezweifelt Luther nicht, — wenn er auch diese Gerechtigkeit als uns unbeweisbar und verschlossen aus der christlichen Gotteslehre ausschliesst.

---

1) ed. Jen. IV, 148.
2) ed. Jen. IV, 378b (1538).
3) ed. Jen. IV, 401 (1538).
4) ed. Jen. IV, 128.
5) a. a. O.
6) ed. Jen. III, 228b.

Digitized by Google

Aber die christliche Glaubenslehre hat es mit etwas ganz anderem zu tun. Sie fragt, nach welchem Massstabe Gott sein Handeln gegenüber der Gemeine bestimme, also nach dem Verfahren in Gottes Vorsehung, speciell im christlichen Erlösungswerke. Und da schliesst die Vernunft nach menschlichen Analogien, dass „es in Gottes Regiment müsse also zugehen, wie ein Hausvater regiert unter seinem Gesinde, dass er Gesetz giebt und nach Verdienst straft“ [1]), d. h. sie bestimmt den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nach juristischem Massstabe, sei es privat- oder strafrechtlichem, und hält also das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen für ein derartiges Rechtsverhältnis.

Das aber ist ein heidnischer, unselig machender Wahn. Luther sieht grade die Ueberwindung dieses Wahns in seinem eigenen Gedankenkreise als den bahnbrechenden Schritt an, durch welchen er zur wahren Religion des Friedens und der Freiheit gelangt sei. Er sagt in der Praefatio zur Jenenser Ausgabe (1545): „Ich hasste selbst das Wort ‚Gerechtigkeit‘, weil ich durch Gebrauch und Gewohnheit aller Lehrer gelehrt war, es philosophisch von der sogenannten formalen oder activen Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, nach welcher Gott gerecht ist und Sünder und Ungerechte straft. Ich aber liebte nicht, sondern ich hasste den gerechten und die Sünde bestrafenden Gott.“ „Endlich verstand ich, dass durch das Evangelium Gottes Gerechtigkeit, nämlich die passive offenbart werde, mit welcher Gott uns Arme durch den Glauben gerecht macht.“ Das christliche Heilsbewusstsein beruht also nach Luther darauf, dass man das Verhältnis der göttlichen Weltregierung zu der sündigen Menschheit nicht unter den Gesichtspunkt des Rechtsverhältnisses, sondern der schöpferischen Gnade stellt, so dass weder von Verdienst, Werken und Würdigkeit auf menschlicher Seite, noch von Rechtsanspruch oder Strafabsicht von Gottes Seite die Rede ist. In der Gesetzesreligion ist das freilich anders. Aber nicht weil Gott ursprünglich den Rechtsstandpunkt beabsichtigt und ihn erst in Folge

[1]) Erl. Ausg. IX, 7.

Digitized by Google

seiner Vereitelung mit dem Gnadenstandpunkte vertauscht hätte, sondern weil der Mensch auf dem Gesetzesstandpunkte Gottes wahren Willen überhaupt noch nicht versteht, ja ihn nicht einmal verstehen soll.

So heisst es schon 1519 „die Gerechtigkeit Gottes wird in der Schrift fast immer von Glauben und Gnade verstanden" [1]). So wird Gerechtigkeit und Segnen als synonym angesehen [2]). Und diese Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes tritt uns in den verschiedensten Schriften Luthers mit immer gleichem Nachdruck entgegen [3]).

---

[1]) ed. Jen. I, 390.

[2]) ed. Jen. II, 46 (1520).

[3]) ed. Jen. II, 80[b] (1520) die Gerechtigkeit ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit, ed. Jen. IV, 16 (1538). 375[b] quia salvatorem mittit, profecto non hoc modo justus esse vult ut puniat pro merito sed justus vult esse et dici ut agnoscentes peccata justificet et eorum misereatur. 379[b] justus, id est misericors. Dass die Versöhnungslehre Luther's auf solchen Prämissen weder in Anselm's Sinne, noch in der Weise des landläufigen Luthertums vom Rechtsstandpunkte aus orientirt sein kann, liegt auf der Hand. Sie zu entwickeln, ist hier nicht meine Aufgabe. Nur folgendes möchte ich bemerken: 1) Luther sieht Christi Tod oft als satisfactio an (ed. Jen. I, 5. 533[b]; II, 490[b]; III, 416[b]; IV, 44. 328. 392), aber nicht als Genugtuung, deren Gott bedürfte, sondern die er in Christo leistet, als Genugtuung an die Mächte, welche tatsächlich die gottentfremdete Menschheit beherrschen: Gesetz, Tod, Teufel, Hölle, (besonders deutlich Erl. Ausg. XV, 57, vgl. III, 22. 23; LI, 366, ed. Jen. IV, 90[b]), d. h. ohne Bild als Leistung, welche durch den tatsächlich vorhandenen Zustand der Menschheit bedingt war, der nicht magisch, sondern nur ethisch verändert werden konnte. 2) Luther redet oft davon, dass Christus in seiner Todesstunde als von Gott verlassen den Zorn Gottes und damit Höllenpein getragen habe, dass Gott ihn zum Fluche, zum Sünder aller Sünder gemacht habe (ed. Jen. I, 324; II, 71 ff. 227—230. 95. 55[b]; IV, 54. 92. 94[b]. 111[b]. 409. Erl. A. III, 7; XXXIX, 48). Aber er denkt ihn nicht objectiv von Gott verlassen; das Gegenteil beweist ihm die Auferstehung (Erl. A. III, 390); er trug wie viele Heilige maledictio externa bei benedictio interna (ed. Jen. I, 395). Christus war subjectiv in diesen Zustand eingetreten. Denn dieser Zustand ist der des Gesetzes, welches den Menschen in Gegensatz zu Gott stellt und damit unter Sünde, Tod und Teufel. Zorn Gottes und Reich des Satans sind identisch (ed. Jen. IV, 13, cf. I, 324). Also in diese vier zusammenhängenden Dinge Gesetz, Sünde, Tod, Teufel (Zorn Gottes) tritt ein,

Digitized by Google

So ist also für Luther der Inhalt der christlichen Glaubenslehre von Gott in keiner Weise ausserhalb Christi auf dem Wege der Speculation oder nach den Analogien menschlicher Verhältnisse zu gewinnen. Von den speculativen Wissenschaften hat er gering gedacht, und die Sorbonne ist gegen ihn die Verteidigerin der speculativen Theologie [1]). Aus Christus und seiner Offenbarung, also aus den besonderen Erfahrungen, welche die Gemeine Christi in dem Reiche Gottes macht, fliessen die dogmatischen Aussagen über Gott [2]). Und wenn die „Vernunft" oder die gemeinverständige Weltbetrachtung solche Aussagen befremdend findet, so ist das nur ein Beweis mehr für ihre Wahrheit; denn Göttliches kann nicht mit Weltlichem congruent sein. Was wir glauben, muss ein Element des „Widervernünftigen" in sich tragen.

So hat Luther in unzähligen Stellen, welche sich durch seine ganze Schriftstellertätigkeit hindurchziehen, es immer aufs neue betont, dass Gott nirgends anderswo gesucht und gefunden werden soll, als wo er sich an das Wort gebunden hat, dass man von keinem anderen Gott wissen soll, als in dem Herrn Jesu Christo [3]). Aber wie gewinnt man in Christo eine Erkenntnis Gottes? Die hergebrachte Praxis, indem sie in Christo göttliche und menschliche Natur auseinanderhält, gewinnt die Aussagen über die Gottheit durch Ausscheiden des Menschlichen in Christus; sie will in

---

wer in den Zustand der unerlösten Menschheit eintritt (ed. Jen. I, 521; III, 304. Erl. A. XV, 76; XVIII, 174; LVIII, 2. 65). Von Gottes Seite sind sie für den Menschen nicht vorhanden; von Seiten des Menschen werden sie notwendig als ihn knechtend empfunden. So handelt es sich um eine im Erlöserwerk übernommene subjective, nicht objective Höllenqual (ed. Jen. 55b. 71b. 95b. 223. 227. 229. Erl. A. XXXIX, 48).

3) Es handelt sich auch nach Luther um die Ehre Gottes im Versöhnungswerke, aber nicht im Sinne Anselm's, sondern im Sinne des Athanasius: Gottes Güte und Gnade gegen uns und seine allmächtige Gewalt wider den Teufel werden durch Christi Werk gepreiset und ausgebreitet (Erl. A. XLIX, 250).

1) vgl. ed. Jen. II, 466 ff.

2) ed. Jen. III, 110: qualis est conscientia, talis est Deus.

3) vgl. z. B. ed. Jen. III, 288b; Erl. A. L, 183. 205; LVIII, 2 ff. 59. 114. 119. 181. 182.

Digitized by Google

der Logoslehre den Schlüssel der Gotteserkenntnis finden, d. h. sie sucht neben der Menschheit Christi und von ihr verschieden noch ein besonderes göttliches Wesen der Person Christi. „Ich bin auch vor Zeiten ein solcher Doctor gewesen", so sagt Luther 1539 [1]), „dass ich die Menschheit habe ausgeschlossen und dafür gehalten habe, ich täte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete". Aber die Irrtümlichkeit dieses Weges hat er erkannt, und damit auch den Lebensnerv seiner eigentümlichen Christologie gefunden. Grade in der Menschheit Christi finden wir seine Gottheit, und nicht etwa erst in der verklärten Menschheit des Erhöhten, sondern grade in der Niedrigkeit, im Kreuz. Da offenbart sich uns der wahre Gott, da treten uns die überweltlichen und weltüberwindenden Kräfte des göttlichen Lebens entgegen. Deshalb bedeutet die communicatio idiomatum bei Luther etwas so ganz andres als bei den scholastischen Lehrern und er hat den Ausdruck erst spät übernommen, weil derselbe in seiner hergebrachten Form grade das nicht sicher stellte, worauf es Luther ankam. Der eigentliche Mittelpunkt seiner religiösen Weltanschauung ist, dass wir Gott in Christi Menschheit finden. „In der irdischen Menschheit Christi, in dem Kreuz des Heilandes findest Du Gott", das ist es, was er mit dieser Lehre sagen will. Nicht als Fundament für die Ubiquität des verklärten Christusleibes, überhaupt nicht im Interesse irgend einer abgeleiteten scholastischen Meinung, ist Luther's scheinbar monophysitische Christologie gebildet, sondern sie ist der notwendige und genuine Ausdruck seiner innersten christlichen Frömmigkeit, wenn auch die eigentliche schulmässige Ausgestaltung dieser Lehre, wie sie in dem „grossen Bekenntnis vom Abendmahle" vorliegt, den Interessen des Abendmahlsstreites dient und wenig befriedigend ist. Wer Gott in Christus finden will, der muss „daran sich halten, dass er die Menschheit Christi nicht verlasse und zur Gottheit allein komme. Sonst fallen wir von der Leiter herab

[1]) Erl. A. XLVII, 362.

Digitized by Google

in aller Teufel Namen.“ [1]) „Die Schrift hebt fein sanft an und führt uns zu Christo wie zu einem Menschen und darnach zu einem Herrn über alle Creaturen und darnach zu einem Gott. Also komme ich fein hinein und lerne Gott kennen. Die Philosophie aber und weltweisen Leute haben wollen oben anheben; da sind sie zu Narren geworden.“ [2]) „Christum kennen heisst das Kreuz kennen und Gott unter dem gekreuzigten Fleische verstehen“ [3]). „Wenn der Erlöserberuf Jesu wohl gelernet und dieses Kindlein in der Krippen gefunden, gesehn und wohl gefasset ist, da wird sichs selbst finden, dass es nicht allein Mariae, sondern auch Gottes Sohn ist, von Gott geboren, ehe einige Creatur ist erschaffen worden“ [4]).

Zwar weiss Luther natürlich sehr wohl, dass die Menschheit Christi, als Menschheit betrachtet, d. h. nach ihrer Qualität als weltliche Substanz, auch in einem Gegensatze gegen die Gottheit aufzufassen ist. Er hat in vielen Stellen grade diese weltliche Beschränktheit der Menschheit Christi betont und ihr so lange sie irdisch war die Prädicate der Allwissenheit, Allgegenwart abgesprochen, welchen sie erst nach der Erhöhung gleichförmig wird, als aus der „Welt“ entrückte [5]). Er liebt es, die menschlichen Schranken z. B. des Christuskindes zu betonen [6]). Er rechnet diese Menschheit Christi in dieser Beziehung wie Taufe und Abendmahl zu den Larven, unter denen sich Gott verbirgt“ [7]),

---

[1]) Erl. A. XLVII, 362 (VIII, 157 zu phil. 2).

[2]) Erl. A. XII, 381.

[3]) ed. Jen. II, 31[b] (1520).

[4]) Erl. A. I, 334.

[5]) Erl. A. VII, 185. 196.

[6]) Erl. A. XLV, 383 ff. ed. Jen. II, 140[b]. 169. 171.

[7]) Erl. A. XLVII, 391. Niemand kann Gott sehen und leben. Darum muss sich Gott verbergen und verkriechen und verdecken, muss sich verstecken ins Fleisch und Blut, ins Wort und äusserliches Predigtamt, in die Taufe, das Sacrament und Abendmahl und sonst in ander Bildniss, auf dass wir ihn fassen und ergreifen können (1539); ed. Jen. IV, 497[b]. 512 (1540) wird Christi Menschheit mit der Bundeslade zusammengestellt als der certus locus, an welchem Gott sich finden lassen will.

Digitized by Google

wie ihm die ganze Creatur eine Larve Gottes ist [1]). Aber Christi Menschheit hat auch eine andre Seite, als die, nach welcher sie „Welt" ist. In ihrem sittlichen Inhalte offenbart sich eben das göttliche Leben selbst. Wohl soll der geistige Mensch die Person vom Worte, die göttliche Larve von Gott selbst unterscheiden lernen. Aber nur in dieser Larve hat er Gott. Denn in diesem Leben handelt Gott mit uns nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern verhüllt und mit der Larve bekleidet. Also die Menschheit Christi bietet uns natürlich nicht die Gottheit an sich (absolute), nicht so, wie wir sie erkennen werden, wenn uns die überweltliche Majestät des göttlichen Wesens verständlich sein wird. Aber was wir von wahrer christlicher Gotteserkenntnis hier auf Erden gewinnen können, das tritt uns eben nicht absolut entgegen, sondern in menschlichen Formen, in dem menschlichen Leben und Werke des Erlösers.

Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt dann freilich in Christus alles eine ganz andre Bedeutung für den Glauben, als es für den Nichtchristen hat. „Wir werden also richtiger tun, die Dialektik oder Philosophie in ihrer Sphäre zu lassen und mit neuen Zungen reden zu lernen im Reiche des Glaubens" [2]). „Es ist gewiss, dass alle Worte in Christo eine neue Bedeutung erhalten bei denselben Gegenständen. So bezeichnet „Creatur" nach dem Gebrauch der alten Sprache ein unendlich von der Gottheit geschiedenes Ding, nach dem Gebrauche der neuen Sprache ein mit der Gottheit zu der gleichen Person auf unaussprechliche Weise verbundenes Ding" [3]). Die Menschheit Christi kommt da eben nicht nach ihrer Naturseite in Betracht, sondern nach ihrem geistigen Inhalt, als ein „göttern Bild" [4]), — wie auch jeder Christ sprechen kann „ich bin von oben herab" [5]). Und

---

1) ed. Jen. IV, 33.

2) ed. Jen. I, 529b; IV, 85.

3) ed. Jen. I, 530. Erl. A. XLVII, 391 f.

4) Erl. A. VII, 190.

5) Erl. A. XLVIII, 328; XXX, 227. Wenn ich spräche, dass nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden ging, sondern

Digitized by Google

diese geistige Seite ist die sittliche, in welcher Gottes Wesen wahren Ausdruck findet [1]). Also wer als ein Christ Gott in Christi Menschheit finden will, der muss wissen, dass es sich nicht um die Naturseite dieser Menschheit handelt, sondern um ihre Eigenschaft als Ausdruck des göttlichen Willens. So sind ja auch die christlichen Gnadenhandlungen nicht mehr weltliche, sondern göttliche Vorgänge, eben als Offenbarungsformen des göttlichen Willens. „Wo Du hörest das Evangelium recht gelehrt werden, oder siehst einen Menschen getauft werden, das Sacrament reichen oder empfahen, oder absolviren, da kannst Du kühnlich sagen: heut' hab' ich Gottes Werk und Wort gesehen, ja Gott selbs gehöret oder gesehen predigen oder taufen" [2]).

Also durch Christi Menschheit und durch die Betrachtung seines Erlöserberufs soll man zu Gott kommen. „Denn das hab' ich oft gesagt", so spricht Luther 1530 [3]), „und sage es noch immer, dass man auch, wenn ich nu todt bin, daran gedenke und sich hüte für allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott bloss und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielt hat mit feinen Worten droben im Himmel, was er sei, denke und tue bei sich selbs". Nicht Gottes unsichtbares Wesen, seine Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte zu erkennen, macht zu einem Christen. Dieser forma Dei hat sich Christus eben entäussert [4]), Gott will, dass wir ihn in der forma servi finden, wie er sich uns in dem gekreuzigten Christus offenbart, in seiner Menschlichkeit,

---

auch die Apostel und wir allesammt, so wir auf Erden sterblich sind, sofern wir an Christum glauben.

[1]) Erl. A. XXX, 231. Unsre Schwärmer heissen Geist nicht mehr denn ein Wesen, das kein Fleisch und Bein hat. Darum ist Heiligkeit, Reinigkeit, Unschuld bei ihnen nicht Geist.

[2]) Erl. A. XLIX, 83. 85 (1538).

[3]) Erl. A. L, 174.

[4]) ed. Jen. I, 171.

Digitized by Google

Schwäche und Torheit [1]). Also die wahrhaft göttliche Macht wird in weltüberwindender Geduld und Liebe offenbar. Vom Leiden der Menschheit Christi kommt man zum Liebeswillen des Vaters. Da kann man Gott mit Sicherheit und Vertrauen erfassen, sonst stürzt man in den Abgrund [2]). „Uebe dich auf diesem Wege, so ruft Luther dem Theologen zu, so wirst Du in Kurzem ein tieferer Theolog sein, als alle Scholastiker" [3]). „Dort fange an, wo Christus selbst angefangen hat, nämlich im Leibe der Jungfrau, in der Krippe, an den Brüsten der Mutter. Denn deshalb ist er selbst herniedergestiegen in Geburt, Menschwerdung, Leiden, dass er dadurch das Aufsteigen in den Himmel und die Speculation über die Majestät verbiete" [4]). Der Sohn Gottes, eingewickelt in die Menschheit, das ist der Weg zu Gott [5]). „Weil Gott nur in den Leiden und im Kreuze gefunden wird, so kennen diejenigen Gott nicht, welche Christus nicht kennen, wie er im Leiden verborgen ist, — und sie halten das Gute (Leiden) für böse (Zorn Gottes), das Böse (Werke) für gut (Gerechtigkeit Gottes" [6]).

Nur im Kreuze Christi ist Gott zu finden. Das Kreuz ist allein die wahre Theologie [7]). Es giebt keinen andern Gott für den Christen, als den der in Maria's Schoss liegt,

---

[1]) Posterioza et visibilia Dei. Auch wir sollen uns solcher formae Dei entäussern und formas servi annehmen. Wenn wir z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Keuschheit haben, so sollen wir sagen, sie sind nicht unser, sondern derer, welche sündigen, denen wir durch sie dienen sollen, indem wir sie Gott für sie darbieten (ed. Jen. I, 171. 427b, 1519). Hier blickt also der Gedanke durch, dass Christi „Opfer" an den Vater eben darin bestand, dass er seine forma Dei nicht für sich, sondern im Dienste der Brüder verwendete, also sie für sich selbst aufgab. Also die Liebe, Entsagung, Demut und Geduld im Gehorsam des Erlöserberufes ist das, was Christi Leben zu einem Opfer für Gott machte.

[2]) ed. Jen. I, 30 (1518).

[3]) ed. Jen. I, 207b.

[4]) ed. Jen. III, 10b.

[5]) ed. Jen. III, 436. 436b, cf. 312b. 364b. Erl. A. XLVII, 362.

[6]) ed. Jen. I, 30 (21) (1518).

[7]) ed. Jen. II, 58. 74 (1520).

Digitized by Google

und für uns stirbt [1]). Niemand soll mit unserm Herrn Gott zu tun haben mit blossen Gedanken; denn das ist gewiss der Teufel [2]). Hätte er so erkannt werden wollen, wie die Schwärmer, Rottengeister und Flattergeister meinen, welche gern speculiren in hohen Dingen und wollen ein Loch durch den Himmel bohren und ersehen alles was Gott selbs ist und tut [3]), — dann wäre er nicht menschgeworden [4]).

Und wie findet man Gott im Kreuze Christi? Nicht grob und fleischlich, sondern nach des Geistes und Glaubens Gesicht [5]), d. h. indem man nach dem, was in dem für uns sterbenden Christus an sittlicher Gesinnung gegen seine Gemeine offenbar wird, auf den wahren Gotteswillen schliesst. Weil in dem Sohne durch das Fleisch Gottes Weisheit und Kraft gezeigt ist, schreiben wir Gott Weisheit und Kraft zu [6]), — also wir schliessen von der sittlichen Hoheit des Erlösers auf Gott zurück. Und wir erkennen im Kreuze Gottes Liebesgesinnung gegen uns, durch deren Gewissheit wir zu seligen Gotteskindern werden. „In Christus und seinem Tode sieht man Nichts als Liebe und Gnade und von einem andern Gott soll man Nichts wissen, von einem zornigen Gott, von seinem Gericht und Zorn, Höllen, Tod und Verdammnis“ [7]). Am Kreuz wird der schreckliche Gottesname zum süssen; im Liebesratschluss der Erlösung erkennt man erst wahrhaft Gott; jede andere Erkenntnis ist trüglich und falsch [8]). Und über diese

[1]) ed. Jen. II, 253 (1521); III, 295 (1533). Erl. A. XLVIII, 81 (1532); XLIX, 128 (1538).

[2]) Erl. A. XLVIII, 333 (1532) (oder was dasselbe ist „ein zorniger Gott“.)

[3]) Erl. A. XLIX, 83 (1530) (hinauf in Himmel klettern und Gott suchen mit ihren scharfen Gedanken und guten Werken XLVII, 9).

[4]) ed. Jen. III, 295b.

[5]) Erl. A. XLIX, 75 (1538).

[6]) ed. Jen. I, 535.

[7]) Was vom Zorn Gottes gesagt ist, soll nur zu Christo treiben. Erl. A. XLVII, 11, ed. Jen. III, 295b.

[8]) ed. Jen. IV, 534. 535b. 612. 749b. 779. Erl. Ausg. XLIX, 76: „Willst Du wissen, wie Du mit Gott daran seist und wie er gegen Dich gesinnt sei oder über Dich denkt, in Summa wie Du zu ihm kommen mögest, — denn solches wissen heisst eigentlich,

Digitized by Google

Erkenntnis hinaus giebt es keine theologische Aufgabe der Erkenntnis Gottes [1]).

So ergeben sich folgende Grundsätze Luther's für die dogmatische Gotteserkenntnis:

1) Das innere Wesen Gottes und sein geheimer Wille sind überhaupt nicht Gegenstand theologischer Erkenntnis. Wohl lässt die „natürliche Theologie" uns Gott als den Vollkommnen und schlechthin Ueberweltlichen erkennen. Aber sie bringt es nicht über diese Allgemeinheit hinaus, und wo sie es versucht, wo sie z. B. über Gottes Gerechtigkeit und Zorn positiv Aufschlüsse aus den menschlichen Massstäben zu geben versucht, da muss sie nach den Schranken der Creatur, speciell der empirischen Menschheit in unseligmachende Täuschungen verfallen. Die speculative Methode ist also aus der christlichen Glaubenslehre völlig auszuschliessen. Ihr Gebrauch ausserhalb des dogmatischen Gebietes, also zu Zwecken der Apologetik, bleibt dabei unbestritten.

2) Gegenstand der dogmatischen Lehre von Gott ist der Wille Gottes gegenüber seiner Gemeine, wie er erfahrungsmässig auf Grund der christlichen Heilsgeschichte und des christlichen Heilsbesitzes erkannt wird. Also nur in Christus und unter Voraussetzung einer gläubigen Gemeine des Gottesreiches kann die Lehre von Gott entwickelt werden. In ihr ergiebt sich ein ganz andres Resultat, als das der natürlichen Theologie. Der Zorn Gottes gegen die Sünder

---

den Vater kennen, — so frage nur Dein Herz, noch Vernunft und Gedanken, auch keinen Mosen oder andern Lehrer nicht darumb, sondern allein Christum." 78: „Das heisst nicht, den Vater erkannt, so man ihn für einen zornigen Richter hält und für ihm fleucht. Ich weiss von keinem andern Gott im Himmel und auf Erden, denn diesen, der also gegen mir redet und geberdet, wie ich in Christo sehe und höre". „Christus schreckt Niemand und giebt sich für Dich und mich mildiglich."

[1]) „Im Worte hörst Du nichts anderes, denn: glaub' an mich, dass ich Dir umb Christus willen die Sünde vergebe und gnädig sei, nnd lass Dich darauf taufen, sei Vater und Mutter gehorsam und thue was Dein Amt und Stand erfordert, so hast Du alles und Gott selbs dazu." Erl. A. XLIX, 87 (1538).

Digitized by Google

wird zum Vaterzorn, welcher das Verderben wenden möchte. Die Gerechtigkeit wird zur weisen Gnade des Vaters. Solche Ergebnisse müssen der Vernunft an sich falsch erscheinen.

3) Die christliche Glaubenslehre erkennt Gott nur in Christo. Und zwar nicht, indem sie in ihm eine Gottheit neben seiner Menschheit sucht, sondern indem sie in seiner Menschheit, Niedrigkeit und Schwachheit, insbesondere in seinem Kreuze Gott findet. Also der menschliche Inhalt des Erlöserlebens Christi ist als solcher auch der Inhalt des Gottesbegriffs.

4) Zwar erkennen wir auf diese Weise Gott nicht, wie er an sich und absolut ist. Wir erkennen ihn verhüllt und wissen, dass eine Zeit kommen wird, wo uns Gottes Wesen in andrer Herrlichkeit offenbar wird. Aber für unsre irdische Gotteserkenntnis als Christen ist der Inhalt der menschlichen Person Jesu das Mass.

5) Gott aber ist in Christo zu finden nicht durch die natürliche oder rein historische Betrachtung seines Lebens und Werkes, sondern durch die gläubige Auffassung desselben, also indem wir die Gesinnung der erlösenden heiligen Liebe, der geduldigen Ueberwindung des Leidens und der gehorsamen Berufstreue unter dem Gesichtspunkte der an uns verwirklichten Liebesabsicht der Herstellung des Reiches Gottes betrachten. Dann tritt uns das Wesen der Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe und Kraft Gottes in selbstoffenbarter Form und als Glaubenserfahrung entgegen.

6) Für diese Auffassung gewinnt dann allerdings alles eine ganz andere Bedeutung als für die natürlich-verständige. Das menschliche Wesen kommt nicht nach seiner weltlichen Form, sondern nach seinem überweltlich-geistigen Inhalt, nicht in seinem Gegensatze zu Gott, sondern in seiner Gottähnlichkeit in Betracht. Das menschliche Leben wird als göttlichen Inhalts, das göttliche Leben in menschlicher Form verstanden. Und in dieser neuen Sprache redet eine Glaubenswissenschaft, die von der bloss weltlich-wissenschaftlichen Erkenntnis weder Hülfe bedarf noch Einreden fürchtet.

Digitized by Google

Kritische Uebersichten
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

I.
Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878[1]).

Von
Dr. **Rudolf Buddensieg** in Dresden.

I.

1. **J. S. Brewer,** Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII. Preserved in the Publ. Rec. Office etc. (Roll's Series vol. IV part. III, 1527—1530). London 1876, Longmans, Green & Co. 1290 S. gr. 8°.
2. **N. Harpsfield,** A Treatise of Marryinge Occasioned by the pretended Divorce of King Henry ye Eigth from Q Catherine of Arragon . . . . (It is a copy of a MS., whose original was taken by . . . Topliffe out of the house of W. Carter, ... transcr. by W. Eyston 1707.)
3. **P. de Gayangos,** Calendar of State-Papers, rel. to Negot. betw. England & Spain. Preserv. at Simancas and elsewhere. 1527—1529. London 1877, Longmans.
4. **A. J. Crosby,** Calendar of State-Papers of the Reign of Elizabeth, 1572—1574. Preserv. in the P. R. O. (Foreign. Ser., Roll's Series). London 1876, Longmans. 629 S. gr. 8°.
5. **S. R. Gardiner,** The Personal Government of Charles I. A Hist. of England from the assass. of Buckingh. to the Decl. on Ship-Money, 1628—1637. 2 voll. London 1877, Longmans. 760 S. gr. 8°.

[1]) Vgl. für das Jahr 1875 die Uebersicht oben Bd. I, S. 597—613.

Digitized by Google

6. **W. Douglas Hamilton,** Calendar of State-Papers of the Reign of Charles I, 1639—1640. Preserv. in the P. R. O. (Domestic Ser., Roll's Series). London 1877, Longmans. 689 S. gr. 8°.
7. **M. A. E. Green,** Calendar of State-Papers etc., 1649—1650. Preserv. in the P. R. O. (Roll's Series). London 1876. — Calendar etc. 1651 . . . . London 1877, Longmans. gr 8°.
8. **Peter Bayne,** The Chief Actors in the Puritan Revolution. London 1877, James Clarke & Co.
9. **R. Barclay,** The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth. 2 voll. London 1876, Hodder & Stoughton. 700 S. 8°.
10. **T. Simpson Evans,** The Life of Robert Frampton, Bishop of Gloucester, Nonjuror etc. 1689. London 1876, Longmans. 248 S. 8°.

Der energischen Beihülfe, welche in England der Master of the Rolls der vaterländischen Historiographie zu teil werden lässt, verdanken die jüngst vergangenen Jahre treffliche Arbeiten über das ganze Gebiet der englischen Geschichte hin; in den ausgezeichneten Publicationen der Roll's Series hat es dieser beneidens- und nachahmungswerte wissenschaftliche Patriotismus schon seit Jahren über die Ansätze blossen guten Willens hinausgebracht. Hier hat namentlich das gebotene Material seinen eigentümlichen Wert; denn durch seine bibliotheks- und archivkundigen Mithelfer vermag sich der ebenso einflussreiche als findige Master zugänglich zu machen, was anderen Männern unerreichbar bleibt. Mit ihrem scharfsinnig und methodisch ausgenutzten, oft auch wirkungsvoll gruppirten Materiale sind deshalb die Calendar of State-Papers, die Letters and Papers für den Forscher bereits verheissungsreiche Titel geworden, und wie weit auch hochgehende Erwartungen Erfüllung finden, darauf habe ich an dieser Stelle schon 1876, bei Gelegenheit des früheren Brewer'schen Bandes hinzuweisen Gelegenheit genommen. — Der neue Calendar giebt in einer grossen Anzahl von Documenten eine ausführliche Geschichte der Jahre 1529 und 1530. Die Briefe und Berichte füllen ca. 1000, und der Index ist ein Opus von nicht weniger als 338 Seiten: hier liegt ein Material vor, das auf lange hin für die innere und äussere, politische und religiöse Geschichte dieser beiden entscheidenden Jahre unentbehrlich bleiben wird; denn erst aus diesen zum Teil geheimen, zum Teil privaten Briefen der

Digitized by Google

mehr oder weniger hervortretenden Actionsmänner gewinnen wir einen Anhalt zu sicherer Charakteristik und sittlicher Abschätzung der am Ausgangspunkte der politisch-kirchlichen Wendung beteiligten Personen; erst aus diesen Documenten wird sich ein zutreffendes Bild von dem Anteil entwerfen lassen, den Männer wie Thom. Crumwell, John Russel, Charles Suffolk, Dr. Gardiner, Brian Tuke, Tayler, Vannes, Albany, Wolsey, Gregor und John Casale, Campeggio, Ghinucci, Clemens VII., Karl V., Erzherzog Ferdinand, Franz I., Karl Bourbon, allen voran der König an der Geschichte jener Jahre nehmen. Das Charakterbild Wolsey's z. B. wird um wesentliche Züge vermehrt; der hier veröffentlichte Briefwechsel zeigt uns den grossen Cardinal verzweifelnd, unmännlich, haltlos sich wegwerfen an die Gnade tief unter ihm Stehender und von Tag zu Tag flehentlicher um Erbarmen und Rehabilitation bitten; überhaupt sind für den Ausgang des grossen Mannes diese Correspondenzen (Nr. 6202 bis 6204; 6224—6226; 6249; 6260; 6344; 6524; 6554 bis 6558) von sehr grossem Werte. — Ganz anders erscheint Sir Th. More in seinen letzten Aeusserungen an „Mrs. Alice", seine Gattin (vom 13. Sept. 1529, Nr. 5941): fest, männlich und ergeben in die „von Gott gewollte" böse Wendung. — Im übrigen haben wir die Geschichte der Scheidung: Campeggio's [1]) Mission beendet, das Legatengericht vertagt und Heinrich mit der Boleyn voll unwilliger Ungeduld über ungefüge Diener und die verzögerte Ausführung des Lieblingsgedankens. Des Königs Brief vom 22. October 1529 (Nr. 6016) ist der grobe Ausdruck seines schlecht verhehlten Unwillens darüber, dass die Suche nach seinen Liebesbriefen an Anna in Campeggio's Gepäck erfolglos geblieben, und die Briefe auf anderem Wege dennoch nach Rom gelangt sind. Darum unterscheidet er den Legaten vom Bischo von Salis-

[1]) Die Candidatur dieses Mannes für den Stuhl Petri (1523) und seinen Widerstand gegen eine friedliche Regelung der deutschen Angelegenheiten, als sich allerseits die Bereitschaft dafür kundgab, bespricht ein kurzer Aufsatz in der Academy, 6. Januar 1877, S. 10 (war ursprünglich ein Teil einer Recension des Brewer'schen Calendars).

Digitized by Google

bury: als solcher sei er sein Untertan, mit dem Schluss des Gerichts sei er nicht mehr Legat und habe daher auch keinen Anspruch mehr auf des Königs Schutz. Heinrich's Absicht auf Scheidung mit oder ohne päpstliche Sanction wird immer klarer; es beweist sie ein mitabgedruckter Brief Karl's V. an seinen Bruder Ferdinand, der ausserdem interessante Beiträge über das Verhältnis Karl's zum Papste giebt. Clemens war Karl's williges Werkzeug und verstand es, den Mantel nach dem Winde zu hängen [1]). Darum protestirt Heinrich, nachdem er in einem anderen Briefe (S. 3056, vgl. auch Nr. 6324 S. 2840) mit beneidenswerter Offenheit die verschärfte Spannung zwischen König und Papst unter ausführlicher Begründung seiner Beschuldigungen dargelegt hat, gegen eine Entscheidung der Sache in Rom (der Brief kam Ende 1530 in dem geheimen Cardinals-Consistorium zur Verlesung und Debatte): Clemens beweise durch seine ganze Haltung seine völlige Abhängigkeit vom Kaiser; ja, Heinrich vergisst sich soweit, dem päpstlichen Orator in Paris eine „unverschämte Lüge" vorzuwerfen (die Copie des Briefes in den auf Befehl Philipp's II. herausgegebenen Libros de Berzosa hat das „impudenter mentiri" in „magna cum temeritate affirmare" gemildert). Uebrigens blieb jene Debatte erfolglos; Breves, welche Heinrich's unerlaubte Verbindung mit Anna (mit Recht) voraussetzten, blieben unberücksichtigt, und was die Bulle concedirte, hatte Heinrich bereits ohne Bulle vorweggenommen. Nur den furchtlosen Widerstand der Pariser Universitätsdoctoren mussten sich König und Papst gefallen lassen; und da mag es Heinrich eine rechte Herzstärkung gewesen sein, an Fox, namentlich an Gardiner geschäftige und ergebene Helfer zu finden; der Briefwechsel zwischen dem Könige und seinem Secretär Gardiner ist in geschichtlicher wie ethischer Hinsicht von hohem Interesse: hier die rücksichts- und gewissenlosen Chicanen und Intriguen der einen Partei, welche die rasche Entscheidung der „great

[1]) Vgl. Nr. 6759 (S. 3055) vom 6. Dec. 1529: who shows by his acts before all the world that he is wholly devoted to the Emperors will and that he ordains, provoques and alters things to serve the times.

Digitized by Google

cause" betreibt, dort geschmeidige und niedrige Accommodation, charakterlose Geschäftigkeit und unmännliche Selbstaufgabe genusssüchtiger Creaturen (vgl. Nr. 6218 und 6247). Auch Reginald Pole bleibt in der Beziehung nicht fleckenlos; in den Monaten März, Mai und Juni wenigstens hat er sich an Heinrich's Gelüste verkauft; er arbeitet mit allem Nachdruck „on the King's behalf, without being asked or ordered by the King" (Nr. 6252), und die Beschlussfassung in der wichtigen Angelegenheit bezeichnet er (Brief vom 7. Juli 1530) als „nach den Wünschen des Königs". — Die gravirenden Angaben dieses Briefes bestätigt auch Harpsfield in seinem Berichte über Pole's Tätigkeit in Paris, wo er zwar nicht direct für die Wünsche Heinrich's eintrat, aber doch willig die Ausführung „der Sache" einem ihm engverbundenen Collegen überliess. Die (älteren) Beiträge dieses zeitgenössischen Autors zur Geschichte der Scheidung sind in mancher Beziehung willkommen, sie sind jedoch mit Vorsicht zu verwerten. Harpsfield, um 1520 geboren, hat neben Sanders und Harding [1]) als einziger zeitgenössischer Schriftsteller bisher als beachtenswerte Autorität gegolten; aber man überschätzt ihn in England. Hier haben wir die — selbst noch in Lee's neuestem Buche (s. u.) wiederkehrende — Fabel von dem Hunde, der infolge eines furchtbaren Fluches eines furchtlosen Mönches des todten Heinrich Blut lecken musste, um ihn zu einem englischen Ahab zu machen, und ähnliche auf blossem Hörensagen beruhende Sensationsnachrichten, die alle den Charakter jener kritiklosen Tage an sich tragen; neben

[1]) Pocock hält das unter Harding's Namen (seit Le Grand, Hist. du divorce de Henry VIII., Roy d'Angl., et de Cath. d'Arrag., 1688) gehende Leben Heinrich's VIII. für eine Uebersetzung Harpsfield's; Lord Acton giebt (in einer Zuschrift an die Acad., 24. Juni 1876, S. 609) auf Grund eingehender Vergleichungen zwar vielfache, oft fast wörtliche Uebereinstimmungen zu, bekämpft aber die Conjectur wegen der principiellen Verschiedenheit der Ausgangspunkte beider Autoren; bei Harding ruht der erste Gedanke an die Scheidung auf seiten des von vornherein leidenschaftlich für die Boleyn entbrannten Heinrich, bei Harpsfield ist Wolsey verantwortlich und Heinrich zu einem Manne zarten Rechtsgefühls gemacht (vgl. auch weiter unten Green, Hist. of the Engl. People).

Digitized by Google

dem wirklich Schätzenswerten findet sich viel ungesichtetes Material, und der Herausgeber hat die Scheidung nicht vollzogen; die bekannte Erzählung von dem älteren Wyatt [1]) z. B. wird auf die Autorität des Kaufmanns Anth. Bonvise gegeben, „der sie von Leuten hatte, von denen man annehmen durfte, dass sie den Hergang kannten", deren Namen er aber nicht nennt. Soviel zur formalen Wertung des in dem umfangreichen Schriftstücke Gebotenen. Das Ganze ist eine Rettung More's und des Bischofs Fisher von Rochester, die dem berüchtigten Scheidungsstatut (25 Heinrich VIII.) den Eid versagten: die arragonische Heirat war legal, die zweite und die dadurch bedingte Scheidung also ein Unrecht. Dieser Satz wird zu erweisen gesucht durch eine grosse Anzahl mit Geschick herangezogener historischer Facta; mit Berufung auf die Bibel Alten und Neuen Testaments führt Harpsfield, „der letzte katholische Erzdechant von Canterbury", in seinem ersten, wesentlich polemischen Teile das Königsbuch mit dem erpressten Gutachten der englischen, französischen und italienischen Gelehrten auf seinen wahren Wert zurück (hier ist zum ersten Mal die in der Verteidigungsschrift verübte Fälschung des Terminus „Bruders Gattin" in „cognatam" gegeisselt). Viel weniger glücklich ist H. im zweiten Teile, in welchem er den ersten Gedanken der Scheidung nicht dem Könige, sondern Wolsey zuschreibt; denn die Begründung dieser Hypothese scheitert einerseits an dem von H. selbst angezogenen Material, und andererseits werden wir uns bei so entschiedenem Frondiren gegen die Hofpartei um so sicherer auf die archivalisch beglaubigten Schlüsse Brewer's in seinen 1875er und 1876er Publicationen verlassen dürfen. Der dritte Teil enthält die Unregelmässigkeiten, die Heinrich's Verbindung mit Anna

[1]) Wyatt sagt zum Könige: „Sir, I am credibly informed that your grace intendeth to take to your wife the lady Anne Bulleyn wherein I beseech your grace to be well advised, what you do, for she is not meet to be coupled with your grace, her conversation hath been so loose and base, which thing I know not so much by hearsay as by my own experience as one that have had my carnal pleasure with her". T. III, S. 57.

Digitized by Google

Boleyn begleiteten (die behaupteten früheren Verbindungen Heinrich's mit zwei anderen Boleyns, Anna's Mutter und Schwester [Mary], die Heirat vor der officiellen Verkündigung der Scheidungsacte) und ihr folgten; es bietet in dieser Beziehung nach culturgeschichtlicher Seite Interesse insofern, als das königliche Beispiel den Niedergang der Allgemeinsitte im Gefolge hatte, die Ehen oben und unten wankend und Scheidungen zur Tagesordnung wurden. — Die zweite wesentlich historische Abteilung ist reformationsgeschichtlich die wichtigste; Lord Acton hat, wohl aus diesem Grunde, ihre interessanten Angaben besonders zusammengestellt und beabsichtigte deren Herausgabe unter dem Titel Miscellanies [1]), wie denn überhaupt von den beiden vorstehenden Arbeiten eine Flut literarischer Segnungen in Magazines, Quarterlies und Pamphlets hineingeströmt ist [2]).

Mit Brewer hat für die Erkenntnis der beginnenden Katastrophe Pascual de Gayangos um die Wette gearbeitet. Zwar folgt dieser Calendar dem tüchtigen Catalogue of Spanish MSS. at the Brit. Mus. desselben Verfassers in zu kurzer Zeit, als dass sich nicht eine Anzahl Eilfertigkeiten und Ungenauigkeiten fänden; im übrigen aber sind diese documentalen Beiträge zur Geschichte der beiden Jahre dem Forscher gradezu unentratbar. Die State-Papers Gayangos' bilden den politischen Rahmen um die Scheidungspräliminarien bis zum Bruche mit dem Papste und gehören deshalb allerdings mehr der Profangeschichte an; aber über die kirchenpolitische Mission Campeggio's, über seine Un-

[1]) Vgl. Acad., 24. Juni 1876, S. 604.

[2]) Die Church Quart. Rev., Januar 1877, verfolgt die Scheidungsfrage weiter, und die Quarterly Rev., Januar 1877 (Wolsey and the Divorce of H. VIII), aus Brewer schöpfend, aber mit Harpsfield gegen Brewer Wolsey vorschiebend, macht interessante archivalisch-historische Studien über das bezügliche wichtige Decret, das vom Papste an Campeggio übergeben, aber verloren gegangen war. Im Vordergrunde der breiten Darstellung steht der Nachweis, welch falsches Spiel Clemens getrieben: er habe Heinrich den von diesem nachher zurückgewiesenen confidentiellen Rat gegeben, die Scheidung in seine eigene Hand zu nehmen, Katharine fortzuschicken und die Boleyn zu heiraten.

Digitized by Google

fähigkeit, die Fäden des sich entspinnenden Kampfes in der Hand zu behalten, über seine Ergebenheit an den Kaiser, über Wolsey's Parteiwerben in Rom und seine Anstrengungen, in Avignon ein Conclave zu halten, haben wir in den abgedruckten Documenten schätzenswerte Mitteilungen. Die Berichte Mendoza's, ihres Gesandten, der unter völliger Verkennung des mächtigen Einflusses Anna Boleyn's auf den sinnlich erregbaren König gleichfalls Wolsey als Anstifter vermutet und einen politischen Schachzug gegen Spanien darin sieht, bezeugen die beginnende Unruhe der Königin: bereits im Frühjahr 1527 ahnt sie kommendes Unglück und sucht unter ihren Ergebenen nach dem Sendboten, der im darauffolgenden Juli ihr Geheimnis dem Kaiser hinterbringen sollte.

Crosby giebt in 1647 dem Publ. Rec. Office entnommenen Schriftstücken (es ist lediglich auswärtige Correspondenz) einen Commentar zu den drei Jahren Elisabeth's 1572—1574, von der Ridulphischen Verschwörung an, an welche sich 3 Jahre verhältnismässiger Ruhe schlossen. [1]) Die Schwerkraft der politischen Entwicklung haftete in dieser Zeit nicht am englischen Boden; Frankreich und die Niederlande waren in den Vordergrund getreten. Der schliessliche Ausgang der Mary Stuart'schen Händel beginnt bereits, seine Schatten auf die Ereignisse zu werfen. Die Berichte constatiren die Not Schottlands und die Parteiungen der Lords

[1]) Die Materialiensammlung, die Hamilton herausgegeben hat (Calendar of State-Papers of the Reign of Eliz., 1586—1588, July, preserv. in H. M.'s Publ. Rec. Office, ed. by H. Claude Hamilton, 1878, Longmans & Co.), ist wertvoll für Specialforschungen über die Wechselbeziehungen Englands und Irlands, aber ohne Erträgnis für kirchenhistorische Studien; die Mitteilungen gruppiren sich um die absolutistische Vice-Regentschaft des ungeschickten Sir John Perrot, der seit 1583 im Amte war. Die Veröffentlichung der gerichtlichen Protokolle aus der Zeit Elisabeth's (Quarter Sessions from Queen Eliz. to Queen Anne; illustrations of local government & history. By A. H. A. Hamilton, London 1878, Sampson, Low & Co.) kommt wesentlich culturhistorischen Interessen entgegen; kirchenrechtliches bieten sie nur insofern, als sie sich über die staatliche Behandlung kirchlicher Streitfälle auslassen.

Digitized by Google

(XII, Nr. 133 ff.), welche die Verhandlungen Killegrew's mit dem Regent of Scotland über die Auslieferung Maria's in die Hände ihrer rebellischen Untertanen zur Folge hatten, „that she might be put to death" (XIII). „Die Dinge", bemerkt damals Killegrew, „seien noch nicht reif", und der Regent und Morton glauben an das Gelingen „einer Radicalcur der Grundschäden des Staates" (Nr. 613 und 621), wenn man ihnen die nötige Macht (namentlich das Schloss von Edinburg) in die Hand gäbe. Es fehlte aber noch an energischen und rücksichtslosen Charakteren, und diesen Mangel ersetzte auch der Fall des Schlosses am 28. Mai 1573 (Nr. 1009) nicht. Die Erbitterung gegen Maria hatte indessen auch in den Londoner Ministerkreisen Fortschritte gemacht; man hatte den lebhaften Wunsch, die unbequeme Königin los zu sein, und von allen Seiten kamen vertrauliche und offene Mitteilungen über die beste Art „to settle the great matter" [1]). — Leider ist die Information der State-Papers über die Bartholomäusnacht ohne Wert; die [einzigen] Nummern 583 und 584 enthalten

[1]) Ich muss das Interesse der Leser der Kürze halber auf die Nrn. 47 (S. 19), 93 (S. 32), 114 (S. 37), 601, 613 und 618 verweisen. Mit diesen schottischen Angelegenheiten und ihrer schliesslichen Lösung beschäftigt sich eingehend die Biographie Sadleyr's, deren Titel (A Memoir of the Life and Times of the R. H. Sir Ralph Sadleir, Knight Banneret; Privy Councillor to their Majesties Henr. VIII., Edw. VI. and Queen Eliz. for 40 years; Principal Secret. of State; Ambassad. to Scot.; and sometime Guardian of Mary, Queen of Scots; Mast. of the Grand Wardrobe; Chancell. to the Duchy of Lanc. etc. etc. Compil. from State-Papers by his descend. Maj. F. Sadleir Stoney, London 1877, Longmans & Co.) von Mitteilung weiterer Personalien mich entbinden mag. Hier werden die poetischen Schilderungen Scott's über den vielgewandten S. (v. J. 1809) ergänzt: Sadleir's Fähigkeiten wurden von Heinrich's VIII. Scharfblicke, der sich in Männern so leicht nicht täuschte, entdeckt; gleich von Anfang fand S. Verwendung für eine Mission nach Schottland im Dienste Thom. Crumwell's; später gebrauchte ihn Heinrich — ohne Erfolg — dazu, der Politik Cardinal Beaton's entgegenzuarbeiten und die Heirat Prinz Eduard's (des nachherigen Eduard VI.) mit Maria Stuart wieder zu betreiben. An den Invasionen Heinrich's und Somerset's, nachher an denen Elisabeth's nahm er teil und wurde hochbetagt, ehe sie in Amias Paulet's Hände überging, noch ein milder Wächter Maria Stuart's, der am Hofe seine Massregeln unerschrocken, oft herausfordernd, zu verteidigen wusste.

Digitized by Google

nichts Neues; die Königin-Mutter, Monsieur Tavannes und Nevers werden als die Anstifter bezeichnet, und Grammont und Bouchevannes (S. 185) als die Entdecker der den Hugenotten schuld gegebenen Verschwörung. Das Morden dauerte bis tief in den September hinein (in Rouen bis zum 18. September), und eine Liste Gemordeter und Geretteter wird gegeben.

Um die Person Karl's I. haben auch die vergangenen Jahre eine Anzahl wertvoller Arbeiten gruppirt. Die ausführlichste verdanken wir Gardiner, der auf 750 Seiten die Geschichte der Jahre 1628—1637 behandelt; es ist die Fortsetzung seiner Hist. of England under the Duke of Buckingham and Charles I., 1624—1628, und leitet auf Grund sorgfältig benutzten Materials, auch mit Rücksichtnahme auf deutsche, vor allem Ranke's Forschungen, den Leser vorsichtig und sicher mitten in die mannigfach verschlungenen Wege der puritanischen Revolution hinein. Die Verurteilung Prynne's [1]), Burton's, der Edinburger Skandal über die Einführung des neuen Prayer-Book sind Gardiner's Ausgangspunkte. In den folgenden neun ruhigen Jahren rasteten die zerstörenden Kräfte nicht, welche das Königtum dem Untergang entgegenführen sollten. Gardiner's Hauptverdienst liegt in der Darstellung des allmählich sich vollziehenden Stimmungswechsels, und in der Tat ist für eine richtige Erkenntnis der nachfolgenden Sturmzeit das Verständnis der vorbereitenden Jahre unentbehrlich. — Karl, Laud und Wentworth sind die Hauptpersönlichkeiten. Gardiner bemüht sich nach eigenem Geständnis [2]), to understand the strong points in the case of the king and the weak points in the case of his opponents, und gleich die ersten 80 Seiten lassen erkennen, dass die Verantwortung für den folgenschweren Bruch von 1629, dem noch schwereres folgen sollte, nicht auf seiten Karl's, sondern der Puritaner im Unterhause liegt. Das Parlament

---

[1]) Ueber die letzten Jahre dieses Mannes ist viel schätzenswertes Material in dem Calendar of State-Papers des Jahres 1651 von Mrs. Green (s. Nr. 7) enthalten.

[2]) Vgl. I, x.

Digitized by Google

und seine Entscheidungen waren mächtig beeinflusst durch theologische Parteistellung. Denn das Bestimmende in der Haltung der Puritaner war keineswegs Patriotismns; sie waren vielmehr erst Puritaner, dann Patrioten, und folgerichtig brachte kein rein politischer Act, etwa die finanziellen Massregeln, sondern neben den constitutionellen Befürchtungen die königliche Declaration über die 39 Artikel die schlummernden Kräfte der Volkssele in die Fieberhitze religiöser Leidenschaft. Als Karl für die Schiffs- und Pfundgeld-Bill — Gardiner weist hier zum ersten Male nach (II, 203 bis 204; I, 12, 44), dass das Parlament vielmehr ein constitutionelles, als volkswirtschaftliches und finanzielles Interesse an der Bewilligung hatte — im Parlament die Dringlichkeit erbat, antwortete man ihm mit der Behandlung der Vorschläge des Comités für die religiösen Fragen; es folgte hierauf eine weitere Resolution über die 39 Artikel und die Massregeln gegen die Jesuiten und Arminianer, und „deren Annahme bedeutete nichts anderes als eine Kriegserklärung gegen den König". Bei alledem ist Karl voll guter Absichten und grosser Pläne, ein imponirendes persönliches Regiment mit einer beratenden, aber nicht controlirenden Volksvertretung sein Ideal; sein Wankelmut, seine Eitelkeit, seine Unehrlichkeit und Unverlässlichkeit selbst Freunden gegenüber treten klar hervor. — Vor den einseitigen Auffassungen Laud's durch Neal, Macaulay und Masson zeichnet sich die Gardiner'sche entschieden aus; freilich an einer rückhaltslosen Bewunderung, wie die vom Geiste objectiver Geschichtsbetrachtung unberührte Auffassung des Dean Hook sie verrät, hindern die unerbittlichen Documente. „Ein nüchternes Urteil über Dinge der Doctrin, verbunden mit einer unbegrenzten Ehrerbietung für äussere Formen, ein vollständiger Mangel an gemütvoller Teilnahme, ein schnelles, reizbares Temperament machte Laud zum schlechtesten Primas der Kirche in dieser kritischen Zeit" (II, 4). Er war „ein Mann, der alles Ueble, aber leider auch Dinge bekämpfte, die nur in seiner eigenen Einbildung übel waren" (II, 225). „Das Heilmittel für die Schäden der Zeit war in der Freiheit zu suchen, und über den Wert der Freiheit war Laud

Digitized by Google

ebenso unklar als der engherzigste Puritaner und der bigotteste Katholik" (II, 4). Seine Neigungen für Rom sind vielfach falsch beurteilt worden. „Something dwells in me", sagt er, als ihm beim Antritt seines Primats unter der Hand von Rom aus der Cardinalshut angeboten wurde, „which will not suffer me to accept that, till Rome be other than it is". Auch von ihm, der von der tatkräftigen puritanischen Majorität beständig die Vergewaltigung der von ihm vertretenen regierenden Minorität fürchten musste, galt es, dass „Intoleranz vielmehr das Erzeugnis von Furcht, als von verstandesmässiger Ueberzeugung oder theologischen Hasses sei". Diese Furcht machte einerseits den Primas der Hochkirche so scharfsichtig für die drohenden Gefahren des amerikanischen Puritanismus, andererseits liess die gleiche Furcht dieselben nach Amerika geflohenen Puritaner „alle Elemente der Unordnung und des Anstosses in ihrer neuen Heimat ausrotten" (II, 275). — Eine bemerkenswerte Berichtigung erbringt Gardiner ferner zu der traditionellen Auffassung des grossen „Apostaten" Wentworth; hier bietet er wesentlich Neues. Ohne Vorurteil für die Schwächen [1]) des von ihm Geretteten zeigt er die grossartigen Züge in dem hochbegabten Oppositionsparlamentarier auf, dessen eminentes Verwaltungstalent sich an Irland (II, 107—159) glänzend bewährte: klare Ziele, einen scharfen Blick und eine feste Hand. — Gegenüber den grossartigen Erfolgen dieses politischen Genies tritt nun in den Verhandlungen des Königs mit Gustav Adolf die ganze Schwäche der auswärtigen Politik Karl's ins Licht (II, 230ff.). Die Mission Vane's an Gustav Adolf, das schwedische Angebot an Karl gegen Frankreich und Spanien, Karl's Widerspruch gegen

[1]) Gardiner sagt von ihm: „Er konnte niemand Vertrauen einflössen", seine „gewöhnlichen Regierungsmittel bestanden darin, die Richter durch Drohungen, ein Parlament durch Schmeicheleien gefangen zu nehmen und einen Mann durch Anklagen auf todeswürdige Verbrechen aus dem Amte zu jagen"; er „sah Drohungen, Ueberraschungen und Intriguen als berechtigte Verteidigungsmittel an" (II, 311), und „war an seinen eigenen Grundsätzen zum Verräter geworden, zwar zum ehrenwerten, hochsinnigen Verräter, aber doch zum Verräter" (II, 332).

Digitized by Google

seinen die Bedingungen billigenden Staatsrat, endlich seine unbestimmte Zusage von £ 10,000 pro Monat um den Preis der Befreiung der Pfalz: alles beweist, nicht nur dass „die Zurückführung seiner Schwester in die Pfalz Karl's einzige politische Sorge war", sondern auch „dass er eine auswärtige Politik überhaupt nicht hatte"; indem er „sich selbst als den einzigen gerechten Mann zwischen interessirten Streitern ansah, fing er an, dem einen oder andern seine Hülfe anzubieten, ohne Rücksicht auf den inneren Wert des Streites, dem er für seine eigenen Zwecke zu dienen sich anbot" (II, 207 ff.). Indessen, je reservirter Karl sich den Schweden gegenüber hielt, um so lauter brach der protestantische Jubel über Gustav Adolf's Erfolge am Lech und in Bayern aus. Die Nachrichten „wurden in England mit unbeschreiblicher Bewegung aufgenommen; sie waren wie ein Frühregen im dürren Maimonde gekommen" (I, 239); man wünschte, dass Gustav Adolf „Schlachten schlage und Städte erobere, so schnell, wie wir es im A. T. von Josua lesen, dessen Nachbild er in der Tat ist". Eine mächtige Partei jubelt dem Schweden um so mehr zu, je mehr sie sich ihres Gegensatzes zu Karl bewusst wird, so dass innere und äussere Verwicklungen den Knoten immer unentwirrbarer schürzen [1]). — Eine Art

---

[1]) Diese ganze Haltung des Königs und Laud's den treibenden Mächten des religiösen Gedankens gegenüber bestätigen nun auch die (schon älteren) Memoirs of Panzani (publ. by Berington), auf welche Gardiner in der Acad., 1. Juli 1876, S. 10 aufmerksam macht. Nach ihnen weist wie Laud, so auch Juxon den roten Hut zurück; der Primas verweigert Panzani als römischem Unterhändler die Audienz, weil der Zweck seiner Mission, der Uebertritt Karl's und seines Hofes, bekannt war. Abgesehen von Con's Berichte wird die Existenz dieses Planes ausdrücklich und ausschliesslich durch diese Papiere Panzani's, der eine Zeit lang an Karl's Hofe lebte, bezeugt. Windebank, Cottington und Bischof Montagu liessen sich auf den Plan ein; das Abendmahl sub utraque, die Messe in der Landessprache und Aufhebung des Cölibats waren die englischerseits geforderten Zugeständnisse; Montagu hatte selbst gegen römische Jurisdiction nichts. Aber weiter kam man nicht; Karl hielt sich reservirt, doch nicht ohne Sympathien für die Wiedervereinigung, wenn nur der Papst zu ihm kommen wolle, nicht umgekehrt er zum Papste. Aber obgleich er selbst nichts that,

Digitized by Google

Fortsetzung zur Geschichte der neun Jahre Gardiner's liefert die von Douglas Hamilton herausgegebene Domestic Series

---

erregte die Sache doch Aufsehen in einer Zeit leidenschaftlicher religiöser Erregung und eifersüchtiger Verteidigung der persönlichen Gewissensfreiheit. Und als durch die rastlose Tätigkeit einer Nichte Buckingham's, einer Mrs. Porter, in den nächsten Hofkreisen Conversionen zustande kamen, erzwang Laud vom Könige eine Proclamation, um dergleichen gefährliche Skandale zu hintertreiben. Interessant und charakteristisch ist die Darstellung der religiösen Strömungen des Volkslebens in einem Berichte Panzani's vom Jahre 1633. „Die Häretiker zerfallen in zwei Hauptsecten, Puritaner und Protestanten. Der König und der grössere Teil des Hofes sammt den Bischöfen, mit Ausnahme Durham's, Salisbury's, Rochester's und Exeter's, gehören zu den Protestanten; die Puritaner . . . sind grösser an Zahl und feindlicher den Katholiken. Einige der gemässigteren Protestanten sind den Puritanern besonders feind und hassen sie mehr als die Katholiken; einige von ihnen sagen, dass sie auf irgend eine Art eine Vereinigung mit den Katholiken wünschen, um die Puritaner niederzuhalten. . . . Täglich kann man unter den Protestanten wichtige Veränderungen bemerken, nicht allein wenn man die jetzt veröffentlichten Bücher mit den früheren vergleicht, sondern auch in ihren Predigten und ihrer ganzen Haltung. In öffentlichen Predigten vor dem Könige und dem Hofe nehmen oft die Redner keinen Anstand, das Schisma mit Rom zu verfluchen und einen gemässigten Katholicismus zu preisen, indem sie zugleich den König zu milder Behandlung der Katholiken ermahnen. Auch scheuen sie sich nicht, sich katholischen Dogmen zu nähern, indem sie die Ohrenbeichte, Verbeugung beim Namen Jesu dem Könige und den Kirchen anempfehlen; beistimmend predigen sie über die Verehrung der Bilder und Altäre in katholischer Weise, sprechen freundlich von dem Papste und der Kirche von Rom, von dieser als der edelsten und ersten Kirche, von jenem als dem Patriarchen des Westens, dem sie als solchem auch ihren Gehorsam nicht verweigern. Sie weisen es ferner nicht von der Hand, Vorschläge zur Wiedervereinigung anzuhören, und drücken den Wunsch aus, sie möchten auf seiten der römischen Kirche die entschiedene Bereitwilligkeit sehen, sich zu ihnen und ihrer Schwachheit, soweit das ehrlich geschehen könne, herabzulassen" (III, 85—86). Hieraus ersieht man, wie sehr Gardiner Recht hat, wenn er, wie oben (S. 115) bemerkt, auch das politisch parlamentarische Leben zur Zeit Karl's als von religiösen Strömungen wesentlich beherrscht darstellt. — Der Einfluss, den in diesem Stadium die Königin Maria Henrietta auf den König ausübte, ist geschildert in einer Art Republication des Comte Baillon, der den vor einigen Jahren veröffentlichten Briefwechsel der Königin uns im französischen Gewand giebt (Henriette-

Digitized by Google

der State-Papers, welche uns wichtige Beiträge zur Stimmung des Volkes und der Lage des Landes in den Jahren 1639 und 1640 giebt. Die Spannung zwischen der königlichen und oppositionellen Partei beginnt hochgradig zu werden. Jene Clarendon-Tage, when loyalty meant no harm, zeigen einmal recht deutlich, welchen Hochdruck hämischer Verfolgungen und unverständiger Regierung die ihrer selbst noch unbewusste Volkskraft auszuhalten im Stande ist. Der König zwar handelt bona fide, aber er ist schlecht bedient. Der schottische Handel mit Patrik Ruthven und Lord Ettrick reiht an die Irrung die Enttäuschung; die spanische Flottenangelegenheit, vor allem die indiscrete Hülfsleistung Pennington's an die Katholiken wirft ihre Schatten weit in das protestantische Land. Das Geld ist knapp, Steuer- und Schiffsgeld machen um so böseres Blut, je mehr Geistliche und Richter

---

Marie de France, Reine d'Angl.; Etude histor. par le Comte de Baillon, suivie de ses lettres inédites, Paris 1877, Didier). Im übrigen fügt die neueste Veröffentlichung der Panzani-Despatches aus den römischen Archiven durch Rev. J. Stevenson (vgl. Gardiner a. a. O.) diesen Memoiren nichts bemerkenswertes Neues hinzu. — Eine documentare Darstellung dieser Periode, in der „England seine Verbindung mit Rom aufgab und aufhörte, eine katholische Nation zu sein" (I, S. 6), giebt Mazière Brady in seinem Buche Episcopal Succession in Engl., Scotl. and Ireland, a. d. 1400—1875 (Rome 1876, Tipogr. della Pace). Für unsere Uebersicht kommt von dieser auf den einschlägigen römischen Consistorial-Acten beruhenden Arbeit nur der zweite und dritte Band in Frage. Der zweite enthält die päpstliche Bulle über Cranmer's Excommunication und Absetzung (S. 318) vom 4. Decbr. 1555, die Ernennung Pole's zu seinem Nachfolger und diejenige Peto's zum Legaten. Noch am 8. Juni 1565 stellte ein Bericht aus England ans römische Consistorium die Zeitlage so dar, als ob England für Rom noch nicht verloren sei, wenn Elisabeth einen Katholiken heirate; sie fange bereits an, die Katholiken milder zu behandeln. Der dritte Band giebt die Documente der bischöflichen Succession von 1585 (vom röm. Cardinal Allen bis 1875); es sind deren nicht viel, so dass die Arbeit des Herausgebers in den verbindenden biographischen Partien mehr zur Geltung kommt. Die Untersuchung über Matthew Parker's legitime Succession auf Pole ist abgeschlossen; auch Brady giebt nichts Neues zur Frage; auch er sieht die legitime Consecration Parker's trotz aller zuzugestehenden Unregelmässigkeiten als ausser Frage stehend an.

Digitized by Google

auf ihre Exemptionen pochen, die Zahlung verweigern und zu gleichem Ungehorsam auffordern: auf diesem dunklen Hintergrunde wagt die hochkirchliche Partei unter dem Erzbischof von York einen rücksichtslosen Kampf gegen den erwachten puritanischen Geist. Zwei Häretiker, Wightman und Trendall, büssen ihre Ketzereien auf staatskirchlichen Scheiterhaufen; Willkürlichkeiten und Gewalttätigkeiten der Geistlichen folgen in stetem Wechsel, eine scheussliche Spionage wird kirchlich betrieben, und ein Denunciantentum tritt uns in diesen Documenten entgegen, das nur von den jüdischen Verleumdungen der römischen Kaiserzeit übertroffen wird. Für die geringfügigsten, oft farblosesten Aeusserungen bewusster oder unbewusster Kritik öffnet sich Grossen und Kleinen, Männern und Frauen das hochkirchliche Gefängnis. Von gesetzmässiger Anklage und legaler Erfüllung der processualen Formen fast nirgends eine Spur, — alle dem gegenüber aber eine tiefe Verderbtheit des herrischen, selbstsüchtigen und unduldsamen Staatsklerus, die sich bis zur Empfänglichkeit für die klingende Bussmünze und bis zu den schmählichsten Ausschreitungen vergisst. Da wendet sich naturgemäss alle Hoffnung der unterdrückten Puritaner den kommenden Parlamentswahlen zu, und beide Parteien ringen am Schlusse des Calendars mit gespanntesten Kräften um die Majorität. — Auch die beiden Jahre 1649 und 1650 haben durch Mrs. Green eine Darstellung in Documenten gefunden. Die Gewitterschwüle ist vorüber, Karl's Haupt in Whitehall gefallen [1]), Cromwell beherrscht in Krieg und Frieden in Ir-

---

[1]) Den Verlauf dieses Kampfes giebt — wie mir scheint, mit gerechter und unparteiischer Würdigung des Anteils Karl's an demselben — die Entwicklungsgeschichte der europäischen Demokratie von May (Democracy in Europe: a history. By Sir Thom. Erskine May; K. C. B., D. C. L. 2 voll. London 1877, Longmans). Die politische Entwicklung wird zu einseitig betont; sie beeinträchtigt das eigentliche Thema, und insofern hält May nicht, was sein Titel verspricht. Er kommt zu dem Schlusse, dass nach den Principien der späteren Revolution von 1688 Karl's Absetzung correct gewesen sei; ein Verbrechen aber sei seine Hinrichtung als Verräter. Die Verantwortung für den Bürgerkrieg falle zu gleichen Teilen dem Könige und dem Parlamente

Digitized by Google

land und Schottland, im Temple und St. Stephen's die Situation. Eben beginnt England dem zürnenden und erstaunten Europa das Bild einer gedeihenden Republik zu zeigen und unbekümmert um Beifall und Hass das grosse Einigungswerk in das eine English Commonwealth zu vollziehen. Während wir an der Hand der Documente des Calendar — es ist eine Art von Auszug sämmtlicher „Tagesordnungen des Staatsrats" dieser Jahre — den einzelnen Ereignissen folgen dürfen, giebt Mrs. Green in ihrer Vorrede eine kurze Darstellung der Zustände der beiden Jahre, die Zusammensetzung, sämmtliche Personalien und die Geschäftsordnung des Staatsrats, die Comitéeinteilung, die Zeit seines Tagens, und selbst solche Formalien wie die Anzahl der Sitzungen, die Präsenzen und Absenzen der Mitglieder hat sich die Verfasserin nicht erspart: es ist eben ein specifisch englischer Enthusiasmus, der immer wieder zur Untersuchung der glorious rebellion und des rasch verblühenden Commonwealth zurückführt und den sichtenden Blick für den Weizen unter der Spreu vielfach verloren zu haben scheint. — Der Calendar des Jahres 1651 giebt uns nun schon die unerquicklicheren Bilder des raschen Verblühens, die ganze politische Misère einer argwöhnischen und an die Kleinlichkeiten des Lebens verkauften Regierung. Das Rumpfparlament wird immer mehr zu einem blossen Mummenschanz Cromwell's; machtlos, alte Misbräuche auszurotten, und ohne eigene schöpferische Gestaltungskraft, durch seinen rücksichtslosen Bruch mit der Vergangenheit ohne Garantie für eine glücklichere Zukunft, beseitigt es allmählich die Errungenschaften, die jener mächtige Aufschwung des republikanischen Gedankens zuwege gebracht. —

---

zu; beide Parteien kämpften und unterhandelten mit einander; schliesslich gewann das Parlament, der König wurde Gefangener desselben, aber Kriegsgefangene tödte man nicht. Karl's Hinrichtung sei ein Act politischer Rache, entschuldigt weder durch die höchst subjectiven Hinweise religiöser Enthusiasten auf sogenannte göttliche Eingebungen noch dadurch dass man durch jenen Act alle politische Gefahr vom Staate meinte abwenden zu können.

Digitized by Google

„In dramatischer Methode" sucht Bayne eine Schilderung dieser ganzen Zeit zu geben, indem er an einer Reihe vorzugsweise Beteiligter die ereignisreichen Jahre des puritanischen Aufschwungs und Niedergangs uns darstellt. „Indem ich eine Anzahl der am Drama dieser Periode Beteiligten auswählte, habe ich versucht, mich selbst in ihre Lage zu denken, mit ihren Augen zu sehen u. s. w. Sollte ich dabei öfters inconsequent in der Aufstellung meiner Ansichten erscheinen, nun, so schiebe man das auf die dramatische Methode. . . . . Die Urteilsfähigkeit, die für jeden Historiker zur Entscheidung geschichtlicher Fragen unerlässlich ist, hat indessen nicht vollständig brach gelegen (has not been completely suspended)": wir haben also ein Geschichtswerk wie die vorher besprochenen nicht zu erwarten. Das Buch ist anziehend geschrieben, in kurzer, gedrungener Sprache, aber mit puritanischen Vorurteilen, ohne einen Ertrag für historische Forschungen im besonderen zu geben. — R. Barclay dagegen hat auf Grund der eingehendsten archivalischen Studien und einer seltenen Bekanntschaft mit der einschlägigen Flugschriften-Literatur in seinem postumen Werke eine fleissige, feinsinnige und schätzenswerte Untersuchung der religiösen Gesellschaften aus der Blütezeit des Puritanismus mit besonderer Berücksichtigung ihres quäkerischen Elementes angestellt. Er verfolgt den Strom freien religiösen Lebens in England vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart und, ohne sich in politische Untersuchungen einzulassen, behandelt er die Beziehungen des Quäkertums zur Kirche und anderen religiösen Gemeinschaften, sowie die Principien ihres nachherigen Erfolges und Niederganges. Die Erstarrung des Puritanismus und seine wortreiche Flachheit erfahren vom Verfasser lebhafte Angriffe, wobei auch gelegentlich Richard Baxter's Einfluss und Persönlichkeit in einer von der traditionellen Auffassung abweichenden Weise besprochen wird. Die Darstellung der grossartigen Persönlichkeit Georg Fox', seiner Lehr- und Predigttätigkeit ist der Glanzpunkt des Buches; seine feste Haltung gegen den Ansturm zahlloser, ebenso niedriger wie kleinlicher (die Frage der Frauentrachten z. B. betreffender) Verhältnisse; seine Nüch-

Digitized by Google

ternheit unter dem Enthusiasmus schwarmgeisterischer und destructiver Ideen (James Naylor), die Abweisung aller pantheistischen Gedanken (auf seiten der Ranters und Seekers) und seine Gewandtheit in der Controverse erfahren die eingehendste Würdigung; dasselbe gilt von der kräftigen Mithülfe, die Fox von Rob. Barclay empfing, „der in Wort und Schrift die Principien des Kirchenregiments der Freunde dergestalt zu verfechten wusste, dass seine Nachwirkung heute noch verspürt wird". Aber das Quäkertum ist im Niedergang; nachdem es eine Periode des raschesten Verfalls (1727—1753) durchgemacht, sind die 60,000 Mitglieder vom Jahre 1700 jetzt auf 17,000 heruntergegangen. Diesen Verfall hat weder eine „Lehre, die seit 100 Jahren nicht reiner gedacht werden kann, noch der allerregste christliche Liebeseifer" und Ernst, weder die opferfreudigste Hingabe an Gemeinde- und kirchliche Zwecke, noch „eine durchaus demokratische Verfassung" aufhalten können; vielmehr liegen nach Barclay die Bedingungen des Rückschrittes in der rücksichtslosen Anwendung der staatlichen Ehegesetze, der Unfähigkeit der Quäkerschulen, Propaganda zu machen, und namentlich den dilettantenhaften Versuchen der einst so erfolgreichen Laienpredigt, „an denen die Gesellschaft der Freunde habe scheitern müssen" [1]). — Den tiefgreifenden Einfluss eines echten Predigers, eines der grössten englischen Kanzelredner auf die der oben besprochenen folgende Zeit hat uns Evans geschildert in seinem Leben Frampton's, indem er interessante Memoiren eines Zeitgenossen über F. veröffentlicht; wir ersehen daraus, dass die Bedeutung des Nonjuror erst zur Geltung kam, als die religiös-politischen Stürme sich gelegt hatten (von 1666 an), da seine royalistische Freimütigkeit ihn den Führern des Commonwealth verdächtig gemacht, und er infolge der An-

---

[1]) Die von S. Harris & Co. unter dem Titel: „Facsimile Copies of Orig. Letters, written by Will. & Hannah Penn", gedruckten Briefe Penn's sind eine literarische Curiosität, für die Geschichte des Quäkertums kaum von Bedeutung; wenigstens sind die Verfolgungen, auf welche sie wiederholt Bezug nehmen, schon aus anderen Quellen bekannt.

Digitized by Google

feindungen und dem Drängen seiner Freunde nachgebend das Land auf 15 Jahre verlassen hatte [1]).

---

[1]) Die Arbeit Birchall's: „England under the Revolution and the House of Hannover, 1688—1820" (London 1876, Heywood) gehört unserer Periode nicht mehr an. — Die innerkirchliche Entwicklung des reformatorischen Staatskirchentums von den Ausgängen des 17. Jahrhunderts an hat eine interessante Darstellung gefunden in der gemeinsamen Arbeit Abbey's und Overton's: „The English Church in the 18th Cent.ury", 2 voll. (London 1878, Longmans). Die deistische und methodistische Bewegung (Wesley) sind die beherrschenden Ausgangspunkte der ein umfangreiches und gesichtetes Quellenmaterial bietenden Arbeit. — Nach dieser Seite hin ist das denselben Gegenstand behandelnde Buch von J. Stoughton: „Religion in England under Queen Anne and the Georges, 1702—1800", 2 voll. (London 1878, Hodder & Stoughton) mangelhaft. Es ist eine Schilderung des geistigen Lebens in England, deren Wert nicht so sehr in der Tiefe der Studien und in eindringender Gedankenschärfe als in der geschickten Ordnung des Materials liegt; diese kirchengeschichtlichen Partien harren, auch nach dem bekannten Buche von Leslie Stephens noch ihrer Darstellung.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

ANALEKTEN.

1.

Die Christen-Inschrift in Pompeji.

Von

Lic. **Victor Schultze** in Leipzig.

Eine im Januar 1832 in den Ruinen von Pompeji aufgefundene, von den Akademikern von Herkulaneum (Antichità di Ercolano, S. 2191) verzeichnete altchristliche Lampe veranlasste im Jahre 1856 zuerst den Jesuiten Garrucci zu einer Untersuchung über Spuren des Christentums in Pompeji [1]). Indem derselbe jene Lampe mit Recht für ein von spätern Nachsuchern in die Stadt verschlepptes Monument des vierten Jahrhunderts und deshalb für beweisunfähig in dieser Frage erklärte, sprach er aus, dass zwar bisher kein der alten Stadt angehöriges, auf die Christen bezügliches Denkmal bekannt geworden sei, dass aber die Hoffnung, es werde fortgesetzten Ausgrabungen und Forschungen gelingen, ein solches aufzufinden, schwerlich täuschen werde.

Diese Voraussagung schien in der Tat im Jahre 1862 erfüllt zu werden, als im sogen. Vico del balcone pensile an der Innenwand eines Atriums eine mit Kohle flüchtig geschriebene, bald spurlos verschwundene Inschrift entdeckt wurde, welche zuerst A. Kiessling im Bullettino des deutschen archäologischen Institutes [2]) teilweise und in dieser Form mitteilte:

PG · VIGAVDI . . HRISTIANI
8 $\overline{X}$ SICVI . SO . . ORIIR

indem er hinzufügte: „Der Rest ist, abgesehen von einigen Buch-

[1]) Im Bullett. archeol. napolit. Nuova serie ao. II, S. 8.
[2]) Bullett. di corrispondenza archeol. 1862, S. 92.

Digitized by Google

staben, die keinen Sinn geben, nicht zu entziffern." In der ersten Zeile conjicirt Kiessling: „igni gaude Christiane" und findet in diesen Worten eine Anspielung auf die neronische Christenverfolgung.

Wenn nun wohl denkbar ist, dass in Pompeji die Christen durch höhnende Hinweisung auf die neronischen Supplicia in dieser Weise bedroht worden seien, so ist andererseits nicht nur durch die Copie Kiessling's, sondern auch durch die gleich zu erwähnende Abschrift Minervini's die Lesart PG · VIGAVDI als die originale gesichert. Dass aber diese Worte, wenn überhaupt, nicht in „igni gaude" zu emendiren sind, liegt klar. In der Tat hat die Interpretation Kiessling's gegenwärtig keinen Vertreter mehr.

Noch ehe Kiessling das Dipinto copirte, hatte Minervini in Neapel von demselben eine Abschrift genommen. Auf Grund dieser und mündlicher Mitteilungen Fiorelli's, der die Inschrift bald nach der Aufdeckung sah, unternahm de Rossi [1]) im Jahre 1864 eine neue Untersuchung und Erklärung derselben, welche kürzlich Wandinger [2]) reproducirt hat. Von der Annahme ausgehend, dass die ersten drei Zeilen des Dipinto einer andern Inschrift angehören, welche zufällig mit der in Frage stehenden Inschrift zusammengeraten sei, stellte er in der nach seiner Meinung zweiten Inschrift mit den angegebenen Mitteln den Satz her: „audi Christianos sevos (saevos) olores" und erklärte den Rest für nicht mehr verständlich. Das Haus, in welchem diese Inscription angeschrieben stand, erscheint ihm demgemäss als das gottesdienstliche Versammlungslocal der pompejanischen Gemeinde, welche in Folge der neronischen Verfolgung geräumt werden musste und damals mit jenen höhnenden Worten versehen wurde. Diese Auffassung fand de Rossi durch drei auf Wänden desselben Hauses befindliche Inschriften bestätigt, welche lauten: MVLVS HIC MVSCIILAS DOCVIT — MENDAX VE RACI VBIQII SALVTE(m) [3]) — OTIOSIS LOCVS HIC NON EST DISCEDE MORATOR.

Ganz abgesehen von der hier begegnenden unrichtigen Beurteilung der neronischen Christenverfolgung, sowie von der unverständlichen Bezeichnung der Christen als saevos olores, welche durch die Bemerkung, dass die Christen, den Schwänen vergleichbar, mit Gesang sich zum Tode vorzubereiten gepflegt

---

[1]) Bullett. di archeol. crist. 1864, S. 69—72. 92 f.

[2]) Historisch-polit. Blätter 1876, LXXVIII, 825—851.

[3]) Daneben von derselben Hand: „mendax veraci salute(m)" — „mend . . ." und „mendax veraci" (s. C. I. L. IV n. 2018c, 2018, 2018a).

Digitized by Google

hätten (S. 39), schlecht begründet wird, steht auch dieser Conjectur die Abschrift Minervini's und Kiessling's (C. I. L. IV, tab. XVI, 2) direct entgegen. Denn beide haben nicht ... ORIIS, sondern deutlich ... ONIIS, und geben zwischen ... SO und ORIIS eine Lücke, zu deren Ausfüllung der einzige Buchstabe S nicht ausreicht. Auch die von de Rossi vorgenommene Zerschneidung der Inschrift ist durch nichts zu rechtfertigen. Denn dadurch, dass die ersten Zeilen grösser angesetzt und ausgeführt sind als die weiterhin anschliessenden, kann eine solche Scheidung aus dem Grunde nicht motivirt werden, weil pompejanische Graffiti und Dipinti von durchaus einheitlicher Conception nicht selten diese Erscheinung bieten. Was endlich die drei angezogenen Inschriften betrifft, so lässt sich eine Beziehung derselben auf die Christen zum mindesten nicht beweisen. „Otiosi" und „infructuosi in negotiis" (Tert., Apol. c. 42) parallel zu setzen, ist sehr gewagt; viel wahrscheinlicher scheint es, dass die Worte auf das nahegelegene Lupanar hinweisen [1]), und dass auch die Inschrift „mulus hic muscellas (musculas) docuit" [2]) einen ähnlichen obscönen Inhalt hat. Dem höhnischen Grusse endlich: „mendax veraci ubique salute(m)" liegt wohl in gleicher Weise irgend eine Klatsch- oder Eifersuchtsgeschichte zu Grunde wie den in einem andern pompejanischen Hause angeschriebenen Worten: VIIRVS HIC VBI STAT ‖ NIHIL · VERI (Fiorelli, Descr iz.di Pomp. Nap. 1875, S. 312).

In teilweise anderer Form als Minervini giebt Kiessling die Inschrift, und nach der Copie dieses hat Zangemeister im C. I. L. IV, n. 679 (vgl. tab. XVI, 2), das Original, soweit es überhaupt noch möglich war, folgendermassen zu reconstruiren unternommen:

VINA
NERVII . . . . . AARIA
A DIA · AV
PG · VIC SAVDI CIIRISTIRAII
AET
8 X SICVI · SO . . ONIS
. . . . . F

[1]) Andererseits ist zu vergleichen eine andere pompejanische Inschrift (Fiorelli a. a. O. S. 250): C · IVLIVS priMIGENIVSHIC‖TV QVID · MORARIS.

[2]) De Rossi, F. X. Kraus (Das Spottcrucif. v. Palat., S. 11) und Wandinger erkennen in diesen Worten eine Anspielung auf den Deus ὀνοκοίτης (Tert. Apol. c. 16; Ad. Nat. I. c. 14). Aber einerseits ist nicht zu erweisen, dass jenes verleumderische Misverständnis bereits vor d. J. 79 existirt habe, andererseits handelt es sich bei demselben nicht um christliche Lehrer, sondern um den Christengott. Die von Stefanoni (Gemmae ant., Venet. 1646, tab. 30) publicirte

Digitized by Google

Die in dieser Weise gelesene und umgeschriebene Copie Kiessling's kann aber, wo nur ein so unzuverlässiger Gewährsmann, wie anerkanntermassen Minervini ist oder war [1]), in Concurrenz tritt, allein als massgebend in Betracht kommen.

Zeile 1 nun liest man deutlich VINA (so auch Fior. u. Min.), daran anschliessend Zeile 2 NERVII, welches ohne Zweifel der Name des Besitzers ist, von dessen Fundus der notirte Wein bezogen wurde. Hierauf folgt ein fragmentarisches Wort, dessen Endung ARIA gesichert ist, während die Angaben über den fünfletzten Buchstaben (M, V oder A) voneinander abweichen. Da dieses Wort ein die VINA qualificirendes Adjectivum zu sein scheint, so dürfte sich vielleicht die Conjektur amphorARIA oder doliARIA empfehlen. Jedenfalls weist der Anfang der Inschrift auf eine Weinannonce hin. Dazu würde Zeile 6 das Zahlzeichen X stimmen; ebenso ist wohl Zeile 5 AET der Rest einer Altersangabe des Weines. Auch sonst scheinen noch Spuren, welche auf diesen Charakter der Inschrift hinweisen, durchzuschimmern, so das Zeichen 8 Zeile 6, ferner SICVI, vielleicht = Sicyonium scl. vinum, oder Siginum. In Zeile 2 hat bereits Fiorelli AV interpretirt: „amphorae (oder ras) quinque“ [2]). Doch wie es auch um diese letztern Conjecturen stehen mag, entscheidend für die vorgetragene Auffassung ist, dass das Haus, in dessen Atrium das Dipinto sich befand, eine geräumige Caupona ist [3].)

Wie verhält sich nun zu dieser Tatsache dasjenige Wort, welches die Inschrift als ältestes monumentales Zeugnis des Christennamens berühmt gemacht hat? Minervini copirte: ‚Audi Christianos‘, Fiorelli las: ... HRISTIANVS oder ... HRISTI ANOS, Zangemeister hat nach Kiessling hergestellt: SAVDI CIIRISTIRAII (d. h. ceristirae ...) [4]).

Erwägt man den übrigen Inhalt der Inschrift, sowie in wel-

Gemme aber mit der Darstellung eines zwei Frauen belehrenden Esels wird ohne irgend welchen Grund (vgl. diese Zeitschrift III, 477) mit jener Verleumdung in Verbindung gebracht.

[1]) Vgl. z. B. die im C. I. L. IV unter n. n. 760. 901. 907. 1015 angegebenen Copieen desselben.

[2]) Wenn ferner Z. 4 mit Minerv. PC statt PG (Kiessl.) zu lesen wäre, liesse sich diese Abbreviatur recht wohl in Picenum auflösen. Zu Z. 6 bietet eine Amphoreninschrift, die kürzlich von H. Dressel im Bullett. della Commiss. archeol. di Roma (1879, S. 58; tav. XI—XII n. 4) veröffentlicht worden ist, eine instructive Parallele. Dieselbe lautet:

VINVM VETVS
C .... VI · SORICIS.

[3]) Vgl. Fiorelli, a. a. O. S. 278.

[4]) Die oben S. 125 mitgeteilte, anderslautende Wiedergabe von Z. 4 steht also mit Kiessling's Originalabschrift in Widerspruch.

Digitized by Google

cher Localität sich dieselbe befand, und erklärt sich die Ersetzung des II (E) durch H und in Folge dessen die Abrundung des ganzen Wortes zu CHRISTIANVS oder CHRISTIANOS weit natürlicher als umgekehrt die Umsetzung von H in II und die Gewinnung eines unverständlichen Fragmentes ceristirae . . ., so kann, meine ich, nicht zweifelhaft sein, wo das Original richtig aufgenommen ist. Auch hat seitdem Fiorelli selbst seine frühere Lesart und die Beziehung der Inschrift auf die Christen in Zweifel gestellt (a. a. O. S. 279), so dass die herkömmliche Ansicht allein durch das Zeugnis Minervini's gestützt wird.

Dazu kommt noch folgendes. Die Caupona, in welcher die Inschrift entdeckt wurde, gehört zu der Klasse derjenigen, welche zugleich der Prostitution Obdach gewährten und eine eigene cella meretricia hatten [1]). Da nun nicht anzunehmen ist, dass ein solches Haus, in dessen Garten ausserdem ein Lararium mit dem Bilde eines thronenden Zeus und des Hausgenius sich befindet, den pompejanischen Christen zu gottesdienstlichen Versammlungen oder als Verkehrsort gedient habe, so bleibt jene angebliche höhnende Verspottung der Christen unter diesen Verhältnissen in ihrem Grunde völlig unerklärlich. Aus dem Umstande aber, dass das Fragment ceristirae . . . unverständlich ist [2]), kann nicht die Berechtigung erwachsen, die Lesart Christianus als die originale anzunehmen. Ja, selbst wenn man der Abschrift Minervini's folgen wollte, wird man eben durch den Zusammenhang und die Umgebung, in welcher die Inschrift erscheint, gezwungen sein, Christianus = Chrestianus von Chrestus, Χρηστός, zu verstehen. Dass diese Interpretation an sich möglich sei, hat auch de Rossi zugestanden.

Erweist sich die Annahme einer Beziehung der Inschrift des Vico del balcone pensile auf die Christen als hinfällig, so wird man zu dem oben angegebenen Geständnisse Garrucci's aus dem Jahre 1856 zurückkehren müssen, dass nämlich Spuren des Christentums in Pompeji bis jetzt nicht aufgefunden worden sind. Denn die den bekannten Monogrammformen des Namens Christi entsprechenden Zeichen, welche Gell (Pompejana 1832, t. 59) am Rande eines Gemäldes beobachtet hat, können, vorausgesetzt, dass die Copieen zuverlässig sind (Zang., S. 167: „cujus rei penes auctorem fides erit"), in dieser Frage nicht in Betracht kommen, weil jene Monogramme Christi erst im Zeitalter Constantin's d. G. auftreten. Es scheinen Abkürzungen des Namens Chrestus

[1]) Fiorelli, a. a. O. S. 278—281.

[2]) Doch sei an zwei pompejanische Amphoreninschriften erinnert, von denen die eine (C. I. L. IV n. 2561) lautet: SVPP . . . . || CRII . . . BI . ., die andere (n. 2562): CER · Al . . . . || XLVII . . .

Digitized by Google

Χρηστός und davon abgeleiteter zu sein, wie auch auf den Amphoren C. I. L. IV, n. 2878. 2879. 2880; tab. XLVII (vgl. n. 2777. 2781. 2872. 2778. 2867—2869), und sie sind wertvoll für das Verständnis der Genesis des constantinischen Monogrammes.

2.

Fragmente von Homilien des Photius.

Von

Dr. phil. **Karl Konrad Müller** in Würzburg.

Von einer grösseren Anzahl von Homilien des Photius sind bisher nur die Titel aus einigen, mit der Zeit wieder verschwundenen, Handschriften bekannt (vgl. Migne, Patrol. Graec. 101 praef. S. VIII f. 102 Sp. 541—546, der aus Combefis, Bibl. Graec. patr. auctar. noviss. Paris 1672. I, S. 549 ff. schöpft. Hergenröther, Photius III, S. 231 ff., Vorr. S. VIII. Nicolai, Griech. Literaturgesch. III², S. 175. Lexicon Vindobonense rec. Nauck, Petropoli 1867. Proem. S. XXIII ff.). In ihrer ganzen Ausdehnung sind erst 4, soweit meine Kenntnis reicht, veröffentlicht: ausser der zuerst von Combefis (Auctar. nov. patr. Paris 1648. I, S. 1583—1604; ich gebe das Citat nur nach Hergenröther) herausgegebenen Rede auf das Geburtsfest der Jungfrau Maria und der zuerst von Lambecius publizirten auf die Einweihung der von Kaiser Basilius erbauten Kirche, neuerdings von Nauck in der Appendix zum Lexicon Vindobonense (S. 202 bis 232) nach der photographischen Aufnahme einer einzigen Handschrift vom Berge Athos die zwei auf den Einfall der Russen im Jahre 865 bezüglichen (wiederholt von Müller, Fragm. histor. Graec. V, 1. S. 162—173); die gleiche Handschrift enthält noch weitere 14 Homilien des Photius, ihre Titel sind aber leider nicht mitgeteilt. Die beiden ersterwähnten sind mehrmals abgedruckt worden, auch von Migne a. a. O.; die ebenda mitgeteilten Bruchstücke gehören nach Hergenröther (S. 236) nicht hierher.

Unter den obwaltenden Umständen wird es wohl nicht ohne Interesse sein, auf einige Bruchstücke der oben genannten edirten und zweier noch nicht veröffentlichter Homilien aufmerksam zu machen.

Der Codex Palatino-Heidelbergensis gr. 129 (chart. saec.

Digitized by Google

XV/XVI. 141 Bll. 4°) enthält — ohne Aufschrift, denn die Worte „Excerpta ex variis authoribus" auf dem dritten Vorsetzblatt stammen von junger Hand — eine Excerpten-Sammlung, welche mit der des Mönches Maximus Planudes, der dem Ende des 13. und dem Anfange des 14. Jahrhunderts angehört (vgl. Treu, Zur gesch. d. überliefer. v. Plutarch's Moralia I, Waldenburg i. Schl. 1877, Progr. S. XIV ff. Nicolai a. a. O. S. 254 ff.), vielfach übereinstimmt, allerdings auch bedeutende Abweichungen von ihr zeigt. In unserer wie in des letzteren Sammlung (vgl. E. Piccolomini, Intorno ai Collectanea di Massimo Planude, S. 1 ff. [Separatabdruck a. Rivista di Filologia II, 3. 4. 1873]; derselbe zählt drei Vaticanische, eine Pariser, eine Florentiner Handschrift auf) sind von einer grossen Zahl von Werken der verschiedensten Schriftsteller und Zeiten Excerpte teils grösseren teils kleineren Umfangs mitgeteilt, darunter manche allein hieraus bekannte Stücke. Ueber das Verhältnis der verschiedenen Sammlungen und Handschriften zu einander ist die Untersuchung noch nicht so weitgeführt, dass man feste Anhaltspunkte für ihre Wertschätzung hätte. Ich beschränke mich daher hier auf die Heidelberger Handschrift, die ich im Sommer 1878 selbst benutzte.

Eine Beschreibung dieser erst nach Rom (der Einband trägt das Wappen eines Papstes und eines Cardinals), von da nach Paris (f. 1ª. 141ª tragen den Stempel der Bibliothèque Nationale) verschleppten und 1816 wieder zurückerstatteten Handschrift gab zuerst Creuzer (Meletemata e disciplina antiquitatis I, Lps. 1817, S. 98 f.) nach Sylburg's Catalogus librorum mss. Graec. Bibl. Palat. (in: Miegii Monumenta pietatis et literaria. Francf. ad M. 1702, S. 40 ff.) mit einigen Zusätzen, doch bei weitem nicht erschöpfend. Vor Kurzem nun hat H. Haupt (Hermes XIV, 1879, S. 36 ff.) ausführlichere Mitteilungen über die Handschrift veröffentlicht; Nachträge dazu hoffe ich in Bälde an anderem Orte bieten zu können. Hier sei nur bemerkt, dass auch eine Anzahl kirchlicher oder zu der kirchlichen Literatur in Beziehung stehender Schriftsteller sich in der Handschrift excerpirt findet; ich nenne folgende[1]): Synesius, Basilius, Origenes, Clemens von Alexandria, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Gregor von Cypern, Nilus, Philo, Buch Job. Ausser-

[1]) Ein Verzeichnis der am Rande oder sonst in der Hs. genannten Schriftsteller und Titel habe ich mir, so wie sie in der Hs. aufeinander folgen, angelegt. In der Hs. sind nämlich sehr häufig entweder bloss die Namen der Schriftsteller oder diese mit Angabe des Titels des betreffenden Werkes, zuweilen auch sogar des Abschnittes aus demselben, oder auch nur die Titel beigeschrieben, letzteres besonders, wenn mehrere Werke desselben Autors aufeinander folgen.

Digitized by Google

dem finden sich noch Excerpte aus Photius, und zwar aus der Bibliothek, den Briefen und vier Homilien, welch' letztere von H. Haupt übersehen wurden; dass unter den bisher noch nicht bestimmten Stücken der Handschrift sich vielleicht noch mehr von Photius vorfindet, kann und soll damit nicht geleugnet werden. Hier soll nur in Kürze von den erwähnten Homilien gehandelt werden.

1) f. 122ª Z. 21—36 = Lex. Vind. App. S. 206—210. 218—224. Am Rande steht: *εἰς τὴν τῶν βαρβάρων ἔφοδον.* Excerpte aus den zwei Homilien über den Einfall der Russen; der Anfang der zweiten ist äusserlich nicht kenntlich gemacht. In der Handschrift vom Berge Athos lautet der Titel: *εἰς τὴν ἔφοδον τῶν Ῥώς.* Die von mir angestellte Vergleichung ergab, dass manche Stellen Wort für Wort übereinstimmen, aber auch dass, abgesehen von offenbaren Fehlern, an anderen Stellen absichtliche Aenderungen vorliegen; man vergleiche:

Lex. Vind. App.	Cod.
S. 218, Z. 11 ff. *δέον δικαίαν ποιεῖσθαι ὀργὴν καὶ μετ' εὐλόγων ἐλπίδων τὴν ἴσην τιμωρίαν ἐπάγεσθαι ἀπαιτεῖν, οἱ δὲ κατεπηχότες κτλ.*	Z. 26 f. *δέον δὲ τὸ καὶ τὴ ποιεῖν οἱ δὲ κατεπηχότες κτλ.*
S. 221, Z. 19 ff. *ὃ μὲν γὰρ ἐκτόπως δεδίασιν, — νομίζουσιν· — προέλαβον, — πέμπουσιν.*	Z. 33 ff. *ὃ μὲν ἐκτόπως δέδιέ τις — νομίζει — προέλαβεν — πέμπει·* [ex *νομίζουσιν, προέλαβον, πέμπουσιν* in ras. corr. m. I?]

2) f. 122ᵇ Z. 1—36 = Migne, Sp. 568—573 (auch in: Georgii Codini excerpta de antiquitatibus Constantinopolit. ex recogn. J. Bekkeri [Corp. script. hist. Byz. Bonn.] S. 196—202). Excerpte aus der *ἔκφρασις τῆς ἐν τοῖς βασιλείοις νεᾶς ἐκκλησίας τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Μακεδόνος οἰκοδομηθείσης*; in der Handschrift ohne Titel. Ich gebe die Abweichungen der Handschrift (= C.) von Migne's Text (= M.), mit Uebergehung der Accent- und Interpunctionsverschiedenheiten.

C. Z. 1—5 = M. Sp. 568 Z. 26—34. *Ναὸς — σεμνοτέρα.* | Z. 32. *μᾶλλον δὲ καὶ τῇ ἐνούσῃ λαμπρότητι M μᾶλλον δὲ τῷ οἰκείῳ κάλλει καὶ τῇ ἐ. λ.* C.

C. Z. 5—17 = M. Sp. 568 Z. 37 — Sp. 569 Z. 3. *Προπύλαια — ἐμπίπλαται.* | Z. 37. *μὲν γὰρ M γὰρ* om. C | Z. 43 *ἐπιγεγραμμένου M ἐπὶ γεγραμμένου* C | Z. 48. *ἐν αὐτῷ τῷ M τῷ*

Digitized by Google

om. C | Z. 52. *κιθάραν κροτοῦσι M κ. κρούουσι* C| Z. 3. *θαίματος ἐμπίπλαται M θάμβους ἐ.* C.

C. Z. 17—23 = M. Sp. 569 Z. 21—33. *Ἄργυρος — ἐπελέγξασα.* | Z. 21 f. *Ἄργυρος δὲ παρὰ τὰς πυλίδας καὶ πυλίδας M ὄργυρος περὶ τὰς πυλίδας καὶ στυλίδας* C| Z. 26. *ἀμήχανόντε καὶ τερπνὸν φιλοτέχνημα M. ἀ. τε κ. τ. φ.* C. | Z. 27. *τὰ λοιπὰ τοῦ ναοῦ M τὰ ὑπόλοιπα τ. ν.* C. | Z. 33. *ἐπελέγξασα M ἀπελέγξασα* C.

C. Z. 23—27 = M. Sp. 572 Z. 1—7. *Ἐνὶ — κορέννυσθαι.* | Z. 5. *ἀφελκόντων M ἐφελκόντων* C.

C. Z. 27—31 = M. Sp. 572 Z. 20—29. *Ἡ — δυνάμεων*| Z. 20. *Ἡ δὲ ἀπὸ M ἡ δ' ἀπό* C, *δ' ἀ* corr. ut vid. ex *δὲ* m. I. | Z. 24. *καὶ κατ' ἐχθρῶν ἀνδραγαθήματα M καὶ τὰ κατ' ἐ. ἀ.* C. | Z. 25. *ἀποστόλων καὶ μαρτύρων M μαρτύρων κ. ἀ.* C.

C. Z. 31—32 = M. Sp. 572. Z. 30—32. *Ὁ — Θεοῦ.* Ohne Varianten.

C. Z. 32 = M. Sp. 573 Z. 2—3. *Χαίρω — ἀπηνέγκατο.*| Z. 2. *Χαίρω γοῦν M χ. δ' οὖν* C.

C. Z. 32 — 34 = M. Sp. 573. Z. 4—7. *Οὐ — προῄρημαι.*| Z. 5. *τὸ κάλλιστόν M τῷ κάλιστόν* C.

C. Z. 34 = M. Sp. 573 Z. 21—22. *σοφία — παρευδοκιμῶν* | Z. 22. *παρευδοκιμῶν M παρευδοκιμεῖ τίς* C.

C. Z. 34 — 36 = M. Sp. 573. Z. 28—32. *Διὰ — ὑπήκοον.* | Z. 28 f. *Διὰ γὰρ τῆς ὑμετέρας δυάδος M διὰ δὲ τῆς αὐτῶν δυάδος* C [*αὐ* corr. ut vid. ex *υμ* m. I]. | Z. 31 f. *πηδαλιουχεῖ καὶ διακυβερνᾷ M διακυβερνᾷ κ. π.* C.

Es ergeben sich hier zum Teil nicht unbedeutende Varianten, ohne dass sich immer von vornherein mit Sicherheit zu Gunsten der einen oder andern Lesart entscheiden liesse; richtig ist in M *παρευδοκιμῶν* S. 573, Z. 22, wo in C, wie oben unter 1), absichtliche Aenderung vorliegt, um den aus dem Zusammenhang gerissenen Satz selbständig zu machen. An anderen Stellen, wo die aus der Ausgabe von Lambecius (Paris 1655, sie ist mir nicht zugänglich) abgedruckte Bonner entweder 1) mit den eben daher wiederholten Drucken bei Combefis (Orig. rerumque Constantinopolit. manip., Paris 1664, S. 296—303) wie in dem Venetianer Corpus script. hist. Byz. (ebenfalls an: Georgii Codini excerpta, S. 129—130) und der Handschrift gegen Migne, oder 2) nur mit der Venet. Ausgabe und der Handschrift gegen Combefis (und Migne) übereinstimmt, liegt jedenfalls blosser Irrtum von Seite Migne's resp. Combefis' vor; nämlich 1) Sp. 569, Z. 21 *στυλίδας — πυλίδας*, Sp. 572, Z. 5 *ἐφελκόντων — ἀφελκόντων* 2) Sp. 568, Z. 32 *τῷ οἰκείῳ κάλλει* — om. Comb. M.,

Digitized by Google

Sp. 569, Z. 21 *περὶ — παρὰ*, Z. 26 *τι — τε*, Z. 27 *ὑπόλοιπα — λοιπὰ*, Z. 33 *ἀπιλέγξασα — ἐπελέγξασα*, Sp. 572 Z. 20 *δ' — δὲ*, Z. 24 *τὰ κατ' — τὰ* om. Comb. M. Richtiger ist wohl *θάμβους* in C als *θαύματος* in M. Sp. 569, Z. 3, wobei in Betracht kommt, dass *θαῦμα* grade vorher im Sinne von „miraculum" öfter gebraucht ist, während es hier „admiratio" bedeuten würde; die Verwechslung liegt auch palāographisch nahe, ebenso wie bei *χρούουσι — χροτοῦσι* M. Sp. 568 Z. 52. Jedenfalls scheint eine Erwägung der von unserer Handschrift gebotenen Lesarten nicht von der Hand zu weisen.

3) f. 141ª Z. 6—15. 16—34. Am Rande neben Z. 8—10; *ἐπὶ τῇ στηλογραφίᾳ τῆς ὀρθοδοξίας*: und neben Z. 15/16: *εἰς τοὺς βα*$^{\text{σλ'}}$ *μι*^{ˆχ} *καὶ βασι*: Excerpte aus zwei, soweit mir bekannt, bis auf die Anfangsworte noch unedirten Homilien; von beiden ist der Anfang in der Handschrift mitgeteilt, jedes Mal durch *ἀ*^{ˆχ} (doch wohl = *ἀρχὴ*) bezeichnet. Allein durch einen Irrtum ist von dem Titel der zweiten Homilie ein Stück zur ersten hinaufgesetzt, welche in Wirklichkeit der Ueberschrift entbehrt. Die beiden Titel lauten nach Combefis (Bibl. Gr. patr. auct. noviss. S. 552 und darnach Migne Sp. 545): Nr. 15. *Τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς Μεγάλης ἐκκλησίας τῷ μεγάλῳ Σαββάτῳ ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ φιλοχρίστου Βασιλέως, ὅτε τῆς Θεοτόκου ἐξεικονίσθη καὶ ἀνεκαλύφθη Μορφή.* — Nr. 16. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἁγίας Σοφίας, ἡνίκα τοῖς ὀρθοδόξοις καὶ μεγάλοις ἡμῶν Μιχαὴλ καὶ . . . . . ὁ κατὰ πάσης αἱρέσεως ἐστηλογραφήθη θρίαμβος.*

Ich lasse nun beide Stücke folgen, wie sie in der Handschrift stehen, nur mit Setzung des stets fehlenden Jota subscriptum, sowie Veränderung von Accentuation und Einfügung von Interpunction, wo dies notwendig; die in der Handschrift gesetzten Semikola lasse ich unberührt, weil sie allein einen Anhaltspunkt bieten für die Bestimmung, wo ein neues Excerpt beginnt.

I. [= Combefis u. Migne Nr. 15] + ^{ἀχ} *σιγᾶν εἴ τις διὰ παντὸς μελετήσειε τοῦ βίου, νῦν λαλός τις εἶναι καὶ πρὸς ῥητόρων τέχνας παρεσκευάσθαι τὴν γλῶσσαν εἴπερ ἄλλο τι διὰ σπουδῆς ἂν ὅτι μάλιστα ποιήσαιτο· μᾶλλον δὲ προφετικῇ λαβίδι διιστομῶσθαι τὰ χείλη καὶ φωνῇ γλωσσῶν πυρίων διατρανοῦσθαι τὸ στόμα οὔπω πρότερον θαρρήσας εἰς τόλμας ἦξει αἰτήσεως· οὐκ ἔχων οἶμαι σιγῇ τὴν χαρὰν φέρειν· καὶ ῥεμούσῃ* [l. *ῥεμούσῃ*] *γλώσσῃ τῇ πανηγύρει σεμνύνεσθαι· ἐκεῖνοι δὲ τὸ τῆς πλάνης ἐγκατορωρυγμένον ζόφῳ, μόνους ἑαυτοὺς τῶν ὑπ' οὐρανὸν μὴ παρεννέχθαι τοῦ ὀρθοῦ κατηλαζονεύοντο· ἀλλὰ μακρότερον μὲν ἡμᾶς*

Digitized by Google

ἴσως ἡ τοῦ λόγου παρέσυρεν ἐκβολή· οὐκ ἀνασχομένου πράξιν ἀδελφὴν τῆς προκειμένης σιγῇ παρελθεῖν· ἐκεῖνοι τὴν νύμφην χρισιοῦ ἐκκλησίαν τοῦ οἰκείου κόσμου περιδύσαντες καὶ πικροῖς ἐγκαθυβρίσαντες τραύμασι, δι' ὧν τὰ τῆς μορφῆς αὐτῆς ἐξωρίσσετο, γυμνὴν οἷα καὶ ἄμορφον καὶ τοῖς πολλοῖς ἐκείνοις ἐπιστιγνάζουσαν τραύμασι· λήθῃς βυθῷ παραπέμψαι ἐφρνάζαντο· τὸ σέβας ἐξορχούμενοι τῶν θείων εἰκόνων:

II. [= Combefis u. Migne Nr. 16] + ἦν ἄρα ἐκ πολλοῦ γεγηρακὼς ὁ χρόνος· καὶ νέαν οὐκ ἔχων ὠδῖνα, καθ' ἣν ἀκμάζων ἐθάρρει σεμνύνεσθαι· μόναις δὲ ταῖς παλαιαῖς ἐγκεκυφὼς ἐκείναις καὶ λαμπρὸν οὐδὲ γενναῖον εἰς τόκον ἔχων νεανιεύσασθαι, τὰ αὐτὰ φέρων κύκλῳ περιήει στρεφόμενος· ἐκείνων μόνῃ τῇ φορᾷ φιλοτομούμενος, ὧν ὁ φθάσας ἐμέτρει τὴν γένεσιν· καὶ ἃ τὴν χάριν ἀνθεῖν οὐκ ἐδίδου νεάζουσαν· νῦν δὲ δι' ἑνὸς ἀνδρὸς εἰσεβῶν καὶ καινῶν καὶ γενναίων ἔργων ἀθλητοῦ καὶ νεαζούσαις ᾠδῖσιν ἐγκαλλωπίζεται· καὶ τὸ γῆρας αὐτοῖς ὀνείδεσιν ἀποδύεται· οἷάπερ τόκον εὐγενῆ τε καὶ κράτιστον καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀνθοῦντα τὰς χάριτας ὑπὸ φωτὶ τῆς ἀληθείας πᾶσιν εὐτυχήσας ἐπιδείξασθαι· εἰ δὲ καὶ ῥητόρων ἤνεγκε φορὰν μετρεῖν εἰδότων τοῖς λόγοις τὰ πράγματα καὶ τῷ μεγέθει τῶν ἔργων συμπαρατείνειν τῆς γλώττης τὴν δύναμιν, εἰς ὁλόκληρον αὐτῷ τὰ τῆς ἀκμῆς καὶ τὰ τῆς ἀνανεάσεως ἐκρατύνετο· νῦν δὲ οὐ βραχυτάτῳ μέρει ζημιούμενος, τοῖς μὲν παροῦσι καὶ θεαταῖς, κἂν μηδὲν ἐφέστηκε τοῖς ὁρωμένοις ῥήτωρ, οὐδὲν ἧττον ταῖς γοναῖς ἐναγμάζων δεικνύει τὸ τέλειον· ὅσοι δὲ τοῦ βίου γενεαῖς ὑστέραις προκύψουσι τούτοις δὲ ἄρα τὴν ἐν τοῖς λόγοις μνήμην οὐκ ἔχων δωρήσασθαι εἰς γῆρας οἶμαι πάλιν ἢ νόσον ἢ τὰ τοιαῦτα διαβληθήσεται· πράξεων μὲν γὰρ μετριαζούσῃ σεμνότητι λόγοι φιλοῦσι παρρησιάζεσθαι· δειλίᾳ δὲ καὶ συστολῇ κατιδίονται ὄγκον αὐτοῖς πραγμάτων ὁρῶντες ἐπιφερόμενον καὶ κατορθωμάτων μεγέθει προκείμενα· ἐντεῦθεν κἀγὼ σιγᾶν ἐβουλόμην καὶ τῶν ὑπὲρ λόγον ἔργων τὸ μέγεθος τῇ ἀτονίᾳ μὴ καθυβρίσαι τοῦ λέγοντος· τὸν τοῦ ἥττηθῆναι φόβον πρὸ τοῦ παθεῖν τὴν ἧτταν αὐτῷ προβαλλόμενος εἰς ἀσφάλειαν· ἀλλ' ἐπειδήπερ αὐτὰ παρεστήκασιν αἱ πράξεις· καὶ τὸ λαμπρὸν τῶν ἔργων καὶ ὀφθαλμοὺς ἔστηκεν ἁπάντων, οὐκ ἐν μεγάλῳ τὰ τῆς ζημίας οἶμαι πεσεῖσθαι τὸ ἐλαττον ἀποφερομένης τῆς διηγήσεως· τὰ γὰρ ὁρώμενα τὸ λεῖπον ἀναπληρώσει καὶ τὸ ἐνδέον τοῦ λόγου τὴν ὑπεροχὴν σαλπίσει τῆς πράξεως· ἐν ὅσῳ μὲν λύπης πέφυκε μέγεθος χαρᾶς· κἂν ἐκ διαμέτρου ἑστήκασιν [illegible] ἐπιστῶσι τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἀπεργάζεσθαι:

In der Ueberschr[illegible] bei Combefis der zweite Name; Hergen[illegible] setzt „Bardas" ein und nimmt als V[illegible] den Sieg des

Petronas über den Emir Omar von Melitene (862/63) an, doch giebt er zugleich die Möglichkeit zu, dass sie in die Regierungszeit von Michael III. und Basilius (Mai 866 bis September 867) falle, nur sei eine gleiche Veranlassung aus dieser Zeit nicht bekannt. Nach unserer Handschrift ist die letztere Ansicht die richtige; den Beweis der historischen Richtigkeit zu erbringen, bin ich allerdings nicht in der Lage, wenn man nicht die Rede mit der auch von Photius (Epist. ed. Montacutius 2, S. 58) als hervorragendes Ereignis erwähnten Bitte der Russen um einen Bischof in Verbindung bringen will; diese fällt in das Jahr 866 und ihr war die Bekehrung der Bulgaren vorhergegangen, wie der Sieg über die Araber; so konnte man wohl sagen: ἐνίκα — ὁ κατὰ πάσης αἱρέσεως ἐστηλογραφήθη θρίαμβος (vgl. Hergenröther I, 533 ff. 594 ff.; Muralt, Essai de chronographie Byzant. S. 441. 444; Hirsch, Byzantinische Studien, S. 156 ff. 218 ff. 262 ff.). Wenn die vorstehenden Zeilen die Aufmerksamkeit des Einen oder Andern, der sich für diese Dinge interessirt, auf die obigen Bruchstücke und ihren Fundort gelenkt haben, so ist ihr Zweck erfüllt; die weitere Arbeit muss natürlich den Männern des Fachs verbleiben.

3.

Nachlese zum Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Luther und Melanchthon [1]).

Von Dr. **Max Lenz** in Marburg.

1.

Luther an den Landgrafen.

Ohne Ort, 22. Sept. 1531.

[Ganz eigenhändig. Kurze Inhaltsangabe bei Rommel, Ph. d. Grossmütige, 5. Hauptst. Anmerk. 99. Fehlt bei Seidemann und Burkhardt.]

Gnad und friede. Durchleuchtiger, hochgeborner furst, gnediger herr. Ich hab E. f. g. schrifft sampt der Universiteten urteil empfangen und jnn abwesen doctor Gregor Brücken gelesen

---

[1]) Aus dem Marburger Archiv.

Digitized by Google

zum teil, und wil E. f. g. nicht bergen, das ich vorhin jnn dieser sachen des Koniges zu Engelland mein urteil geschrieben an einen doctor, der solchs von mir ynn geheym gebeten, welche ich E. f. g., sobald ich kan, wil zufertigen. Denn ichs mit der Universiteten urteil keines weges halten kan. Doch weil E. f. g. mir samptlich und doctor Brucken geschrieben, wil ich sein harren oder gen Weymar die sachen zu yhm schicken und auffs forderlichst unser antwort helffen E. f. g. zu schicken. Denn ich hab den boten nicht wollen lange auffhalten, und hab doch ynn der eile nicht mehr itzt konnen thun. E. f. g. zu dienen bin ich willig und bereit. Hiemit Gott befolhen, amen. Freytags nach S. Matthei Apli 1531 [1]).

E. f. g.

williger
Martinus
Luther.

---

[1]) Der Brief fand sich in einem Gutachten der Universität Marburg, das Rommel (a. a. O.) ausgezogen hat. Sie sprach sich sehr energisch gegen das Vorgehen Heinrich's VIII. aus. Aus dem sehr bemerkenswerten Schreiben hebe ich nur folgende Sätze heraus: „Es ist eine grosse Sorge darbei, dass man in solchen Sachen nit Jesum, sunder dem Sprichwort nach Lazarum suche und woil das Gewissen furwende, als wollte dasselbig die Irrung und Beschwerung anrichten, und dennocht ein anderer Hals in der Hecken verporgen sei. Derhalben wir solcher Person und allen frommen Christen ganz treulich ratten, dass man mit einfältigen Herzen sunder List und Betrug mit Gott handel, der sich nit hohnen lasset, wie uns S. Paulus zun Galatern am VI. vermahnet, sprechend: irret euch nit, Gott lasset sich nit hoinen." In demselben Convolut (England, Rep. I. cell. 3, vol. II) liegt das an den „Doctor", d. i. Barnes, geschriebene „Urteil" Luther's, dessen Sendung er Ph. in jenem Schreiben verspricht; ein Begleitbrief findet sich nicht. Es ist, wie es scheint, eine Copie, nicht etwa das Concept; die erste Hälfte von Luther's eigener, die zweite von einer Copistenhand, jedoch von Luther hier und da corrigirt, das Ganze aber von ihm selbst unterzeichnet: „Martinus Luther." Dies Gutachten ist längst bekannt, und zwar in zwei von einander ganz abweichenden Texten, beide bei De Wette IV, 295 ff., nach Abdrücken und Copien. Von ihnen ist dort nur der zweite datirt, Wittenberg 1531, September 5. Die Marburger Abschrift bietet den zweiten Text (B), als Datum aber den 3. September 1531. Dieser Tag wird also bei der Beschaffenheit der Copie vor der Angabe bei De Wette den Vorrang behaupten dürfen. Collation mit De Wette IV, 300 ff*):

Seite 300. B. Zeile 1: Domino st. Christo.
„ 4: probetur st. probatur.
„ 6: volet st. velit.
„ 9: quid st. quod.
Zeile 4 f. von unten: tam rex ipse quam regina st. tam rex quam ipsa regina.

*) Schreibverschiedenheiten wie caussa st. causa, audisti st. audivisti u. a., auch sachlich unbedeutende Umstellungen, wie de ea re st. ea de re, sind nicht bemerkt.

Digitized by Google

Seite 300. Zeile 3: v. u. incesti st. incestae.
„ 2f. v. u.: eas . . . infirmari st. cur etc.
Seite 301. Zeile 7: approbavit st. approbarit.
„ 12f.: volunt st. volent.
„ 16: fratri suo st. fratris sui.
„ 18: Matth. 22 st. Mathaei XVIII.
„ 10 v. u.: Deuter. 25 st. Levitici XVIII. Dann ergänze: cur non etiam invenerunt aliquam glosam, qua eluderent legem Levitici XVIII. [kein Fragezeichen.] An non potuit ulla inveniri? Sed illic voluerunt [hic noluerunt glosam habere].
„ 8 v. u.: sola voluntate st. sua voluntate.
„ 7 v. u.: proposuerint st. proposuerunt.
„ 6 v. u.: Deuteronomii st. Deut. XXV.
„ 5 v. u.: si . . . volent st. cum . . . volent.
„ 2 v. u.: erg. vere [moralem].
Seite 302. Zeile 5: politiae st. politicae.
„ 16f.: de fratre etiam mortuo intelligatur st. etiam de fratre mortuo est intelligenda.
„ 15 v. u.: hic st. hoc.
„ 14 v. u.: erg. tamen [Judaei].
„ 10 v. u.: debebant st. debent.
Seite 303. Zeile 5: interpung. Ulterius, qui sentiunt u. s w.; [neuer Absatz].
„ 7: 1. Corinth. 7 st. 1. Corinth. 1.
„ 7: accersat st. adducet.
„ 12: sicut st. statuere [dies eine falsche Conjectur. de W.'s].
„ 13: interpungire u. lies constituere, tunc vere st. constituere. Tunc vero.
„ 15: jam st. nunc.
„ 17: pro st. prae.
„ 21: erg. [anima] subdita sit*).
„ 4 v. u.: fecit st. facit.
Seite 304. Zeile 6: argutantur st. argumentantur?
„ 14: fehlt in Cop.: quod.
„ 18: lex cujusque st. lex et cujusque.
„ 16 v. u.: non: richtige Conj. de Wette's.
„ 16 v. u.: erg. [ita ut] ubi [opus].
„ 15 v. u.: cogat st. cogi.
„ 6 v. u.: impingat st. impingit.
„ 4 v. u.: erg. Chaleb [etiam].
Seite 305. Zeile 3: Neuer Absatz bei Sed quorsum.
„ 5: fuerit st. erit.
„ 8: ut st. et.
„ 12: Der Abschreiber schrieb Serviunt illae suae politiae. Luther verbessert: Servivit Moses suae politiae [de Wette: Serviant illae suae politiae].
„ 15: tum st. tamen.
„ 18f.: Primum constat non esse neque jure divino neque naturali, sed mere positivo prohibitum st. Primum non constat u. s. w.
„ 21: erg. [Moses] ut dixi.

*) Bis hierher Luther's Hand.

Digitized by Google

Seite 305. Zeile 22: etiam corrigirt aus enim, was auch de Wette hat.
„ 24: erg. Sicut [et Jacob].
„ 25: sorores st. uxores.
„ 26: hinter prohibuit macht Luther am Rande den Zusatz, der in der Copie wie bei de Wette fehlt: Et in casu praesenti Judaei ducebant uxores fratris mortui lege divina. Ergo non fuit contra jus divinum et naturale.
„ 13 v. u.: pugnant st. pugnat.
„ 8 v. u.: remiserint st. remiserit.
„ 1 v. u.: repudiaverit st. repudiabit.
Seite 306. Zeile 2: ne st. non.
„ 2ff.: Der Marburger Text [mit 2 Correcturen Luthers, diese gesperrt gedruckt]: Quid est enim: homo non separet, nisi leges humanas non posse separare, quos Deus sive ordinate lege hominum sive permittendo contra jus humanum conjunxit? Quia u. s. w. de Wette: Quid est homo? non separet, quos Deus conjunxit sive ordinate sive permittendo.
„ 20: sint st. sunt.
„ 15 v. u.: erg. [in] id [divortium].
„ 14 v. u.: [quam] ut [ream].
„ 7f. v. u.: prohibere st. prohiberi.
„ 5 v. u.: neque st. aut.
„ 4 v. u.: erg. precor.
Seite 307. Zeile 2: erg. [inferni] Amen.
„ 3: betr. das Datum s. o.

Die Collation ergiebt, dass die Marburger Copie unter den B-Texten der späteste ist.

Nr. 2.

Der Landgraf an Luther.

Cassel, 15. Februar 1535.

[Concept von J. v. Nordeck. Eine Stelle citirt Rommel 5. Hauptst. Anm. 136 Nr. 8. Fehlt bei Burkhardt [1]).]

Hochgelerter, lieber, getreuer. Wir haben euer schreiben [2]), di vergleichung des sacraments halben belangend, seins inhalts gnediglich vernommen und euer christliche meinung zu solcher vereinigung gerne gehort. Und were fur langest hoch von noten gewesen, das man in solcher sach merern vleis furgewendt het,

---

[1]) Es fehlen hier, bezw. bei Seidemann auch der Brief Luther's an Philipp vom 17. Dec. 1544, das Begleitschreiben für Melanchthon (Rommel a. a. O. Nr. 4), und die von Rommel teilweise, von Kuchenbecker ganz edirte Antwort Philipps vom 29. Dec.; letztere nach dem Concept, in dem der Satz, „das ir zu forderung Gots eher und seines wordts zu christlicher eintracht gutte neigung tragt", eigenhändig von Philipp hinzugefügt ist.

[2]) Vom 30. Januar 1535, de Wette IV, 587.

Digitized by Google

damit solcher zweispalt christlich verglichen, der widderwil und die scheltwort uf bede seiten nachplieben umb der grossen ergernus willen, die derhalben sich bei vilen frommen gutherzigen erhelt, und sonderlich bei unserm widderteil, den papisten, und auch denen, die zu verfurung von secten begirde tragen. Weil nu di sach uf euerm bedencken ersitzen und ruhen will, so konnen wir die nit further pringen, mussen solchs erwarten und wollens dem almechtigen heimstellen und den umb ferner gnedige verleihung, die zu seinem lob und preiss und aufnemung seins worts dienen moge, treulich bidten, da wir di sach gerne gut sehen und herzlich meinen. Und sagen Got lob und dank, das di doch so weit pracht ist, damit zwischen beden teilen nit weither zweihelligkeit erwachssen und di jegen einander nachpleiben mogen. Solchs haben wir euch gnediger meinung hinwidder zu erkennen geben wollen, und seind euch mit gnaden wol gneigt.

Nr. 3.

Der Landgraf an Melanchthon.

Cassel, 15. Februar 1535.

[Conc. von Johann von Nordeck. Eine Stelle citirt Rommel a. a. O. Vgl. Bindseil, Supplem. 94 [1]).]

Unsern gnedigen willen zuvor. Hochgelerter, lieber, getreuer. Wir haben euer schreiben und anzeige [2]), was gemuts Dr. Martin Luther ist der concordia halben das sacrament belangend, entpfangen, und dasselb von euch wolmeinlich und treulich vermerckt. Und weis Gott, das wir die sach herzlich meinen. Und were je ein mall zeit, das dieselb umb weither ergernus willen des evangelii verglichen wurde, und die schmehe- und scheltwort uf bede seiten, die bissanher grosse menge des volcks vom wort zurück gehalten, auch verfirung und secten gewirckt und gehalssterckt haben, nachpleiben [3]). Haben darumb unsern vleis und bestes dazu gethan. Weill nu die sach uf solchem bedencken ruhen will und wir dir nit ferrer zu pringen wissen, mussen wir solichs erwarten [4]), wollens Got heim-

---

[1]) Das Concept ist undatirt, aber da es mit dem vorigen Brief auf einem Bogen von derselben Hand geschrieben ist, so ist sein Datum zweifellos.

[2]) Vom 1. Febr. 1535. Corp. Ref. IV, 835.

[3]) Die gesperrt gedruckten Worte sind auch im Manuscript hervorgehoben.

[4]) Diese 4 Worte Corr. von Philipp's Hand.

Digitized by Google

stellen, und den bidten, sein gnade further dorin zu verleihen, und bedancken uns euers angewenten vleis und christliche gutmeinung gnediglich, und seind euch zu gnaden wol geneigt.

Nr. 4.

Der Landgraf an Melanchthon.

Göppingen, 6. Mai 1536 [1]).

[Concept von H. Lersener, mit Correcturen von Ph. (gesperrt gedruckt).]

Hochgelerter, lieber, getreuer. Wir haben von euch itzt ein brief empfangen, der am mitwochen nach dem ostertage ist gegeben [2]), haben darvor auch ein schrift derselben sachen halb von euch empfangen, die haben wir er Jacoben Sturmen lassen lessen [3]). Dweil dan Bucerus von J. Menio [Brenzio?] so wol getröst, das doctor Martinus izo so gut [gutherzig?] und die bit und beger von im herkomen [4]), haben die Oberlender nit wissen zu umbgehen, das sie forr bewilget, muntlich [?] doctor Martino als irrem lieben vatter also muntlich auch anzuzeigen; dieweil dan wir von solcher zusamenkunft zu Eisenach zuvor, da sie von euch denjenen furgenommen ist wurdten, und sunst sunderlich kein bericht gehabt, haben wir dorin nit gewust, enderung ze machen, dan wie es hirnach geratten [?], so soldt woll von euerm hern und andern gesagt werden: ich hor, das verhindert, da vill guts auss erfolgen mocht —;

---

[1]) Philipp war im April nach Würtemberg gereist, um einen Vertrag zwischen Herzog Ulrich und Ulm aufzurichten, was ihm am 8. Mai zu Göppingen gelang. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg, III, 32.

[2]) April 19. Gedr. C. R. III, 56 (aus Kuchenbecker, Anal. Hass. IX, 423).

[3]) April 11. C. R. III, 54 (aus Kuchenbecker 421). Melanchthon hatte hierin den Landgrafen gebeten, Jac. Sturm schriftlich um Aufschub der Theologenversammlung ersuchen zu wollen. Da dieser damals bei Philipp war, so erhielt er Einsicht in den Brief Melanchthon's selbst.

[4]) Dafür ausgestrichen: [so gut] „sei, das sich guter handlung und vergleichung da zu verhofen were, auch wir sonst." Ph. bezieht sich auf den Brief Luthers an Bucer vom 25. März, in dem er Ort und Zeit der Versammlung (Eisenach, 18. Mai) festgestellt hatte. Baum, Capito und Butzer, 505. Vgl. die beiden Briefe Melanchthon's an Philipp vom 11. und 19. April.

Digitized by Google

zudem das Bucerus izt ist hie bei uns gewest [1]) und so gute hofnung gehabt, das Lutherus izt so uf guter meinung were, das solche zesamenkunft nuz und gut solte sein; und auch also Bucerus und Brencius und andere hinab nach Eisenach zu seint vor etlichen tagen verritten und uns diss euer schreiben so kurz vor der zeit zukomen ist, — dan morgen, wi ir wist, ist Jubilate —: derohalben wir, ob wir schon gern wolten, inen nit widderbieten oder sie ufhalten mugen, wissen auch nit, abs gut oder nit werr, solchs zu verhindern, dan wir die ursach irres hinziens nit erkennen.

Zum andern, als ir uns Eisslebens halb geschrieben und sein schrift an herzog Ulrichen uberschickt, haben wir unsern freuntlichen lieben vettern und gfattern herzog Ulrichen lesen lassen [2]). Und hat sein lieb doran nit gar ungefallen. Nach-

---

[1]) Auf der Reise von Augsburg, von wo er am 27. April aufgebrochen war, nach Eisenach. Baum, 506.

[2]) Das Original, nach welchem der nachstehende Abdruck, liegt bei dem Briefe. Daneben eine Copie mit der Aufschrift von Melanchthon's Hand: „Copie Magister Eislebens Schrift." Zur Sache vgl. Heyd, Herzog Ulrich II, 360 f.

Johann Agricola von Eisleben an Herzog Ulrich von Würtemberg. Eisleben, April 13. 1536.

Durchleuchtiger, hochgeborner furst, gnediger herre. Nachdem ich vielfaltigen bericht entpfangen, wie E. f. g. gemuet gegen myr, E. f. g. armer diener, hefftige ungnade solle geschepft haben, und ich von Gottes gnaden weiss, das ich zu widderwillen gegen niemandt ursach geben soll und, wo es geschehen, mit untertheniger bitt verzeihung begeren, umb des willen, der bereid ist, so offt wyr auch fur yhn kommen, uns gnade und vertzeihung unserer misshandelung gegen yhm, dem hochsten Gotte, erscheinen zu lassen. Derhalben ich itzt fur E. f. g. fuesse falle, und bitte durch die barmhertzigkeit Gottes, sie wolle, was dissfalls aus eim unvorstande von myr E. f. g. zu nahe geschehen, gnediklich hingehen lassen und mehrer besserung meinselbs gewertig sein, yn ansehung, das es auss keinem hass odder böser meinung, sonder auss landruchtiger kontschafft, die am meisten durch E. f. g. selbe gefreundten und etliher vom adel heftigem schreiben dazumal aussgebreittet worden ist, welchen ich die zeitt nachgevolget habe sampt andern mehr; zudem das ich auff das hefftige schreiben des Ludwigen Passavantz adder D. F. nichts geantwortet habe, darynn ye mit meiner grossen vercleinerung E. f. g. hoch geschützt und zu ehren gesetzt wirdet, also das der ungelimpff auff myr beruhet. Denn Gott weiss, das myrs ein hertzliche freude gewesen ist, da ich vernomen, das E. f. g. yn solchem unfreuntlichen geruchte von ydermenniklich, auch von mir selbst unrecht geschehen sein solte; uber das, das ich ym XXXIIII. jare ym buchlin der sprichworter alles solchs hindan gethan und aussen gelassen habe, wie es am tage. David der Konig hat vill vergeben seinen feinden, die mit der tadt und worten widder yhnen gehandelt, auff das yhm Gott auch viel vergebe. So gebe nun Gott yn E. f. g. hertze, das ich einen David finde und gnedige guete antwortt von E. f. g. bekommen muge. Das wil ich umb E. f. g.

Digitized by Google

dem aber das wissentlich und öffentlich war ist, das Eissleben seiner lieb unrecht gethon hat unds öffentlich im druck usgeen lassen, so ist auch recht und pillich, das er des sein lieb verantwort, wie er dan einem gar vil geringern, nemblich dem von Dienheim gethon, und sagte: er hab einmal ein narheit gethon, hab herzogh Ulrichen unrecht gethon und es sol inen sein leben lang rauen. So hofen wir, wolten den herzogen dahin bringen, das er di ungnad auch solt fallen lassen.

Nr. 5.

Melanchthon an den Landgrafen.

Wittenberg, 29. Mai 1536.

[Eigenhändig [1])].

Durchleuchter, hochgeborner furst und here. E. f. g. sind meine arme dienst in unterthenikeit zuvor. Gnediger furst und herr, nachdem E. f. g. mir geschriben, das ich E. f. g. von der unterrede, so wir gehabt, bericht zuschreiben solt, und ich weis, das E. f. g. nit uberig zeit hatt, hab ich E. f. g. nit wollen mit langen schrifften uffhalden, sondern E. f. g. mögen von herrn Bucero alle handlung hören, dazu bei ihm verzeichnus finden. Wir haben, aus bedenken, nicht schliessen wollen, und mage dise wichtige sach zu einer stattlichen und gemeinen versamlung uffgezogen werden. Gott bewar E. f. g. allezeit gnediglich. Datum Witeberg, montags nach ascensionis domini 1536.

E. f. g.

untertheniger diener

Philippus Melanthon.

---

mein lebelang zu vordienen willig befunden werden. Datum Eissleben, am grunen dornstage und den XIII. aprilis im XVC und XXXVI. jare.

E. f. g. untertheniger williger

Johann Agricola

Eissleben.

Der Brief war eine Einlage zu Melanchthon's Brief vom 19. April (C. R. III, 57). Ein anderes Exemplar erhielt Erhard Schnepf, um es ebenfalls dem Herzog zu überreichen: Islebius scripsit deprecatricem epistolam ad illustrissimum principem ducem wirtebergensem. Eam ut tu optimo principi exhibeas, oro te et quidem per Christum, qui haec officia reconciliationum, ut scis, requirit (ebd. 56). Vgl. auch die Briefe an den Landgrafen vom 11. und 26. Mai, letzterer die Antwort auf den obenstehenden (S. 55. 75).

[1]) Dies der Brief, den Melanchthon dem Landgrafen am 26. Mai

Digitized by Google

Nr. 6.

Der Landgraf an Luther.

Grimma, 9. April 1542 („am heiligen Ostertag".)

[Concept von Bing mit Correcturen und Zusätzen Philipp's (gesperrt gedruckt).]

Unsern gnedigen grus zuvor. Erewirdiger und hochgelerter, lieber getreuer. Was wir euch und dem Philippo Melanthoni gestern freitags von Oschatz aus geschriben [1]), das werdet ir numer unsers verhoffens empfangen haben. Nun seint wir gestern zu abent alhie ankomen, und haben alle sachen bei unserm freuntlichen lieben vettern und bruder dem Churfursten gleicher gestalt, wie wir bei unserm freuntlichen lieben sohn herzog Mauritzen auch gethan, mit allem vleis getriben, das wir dannost, Gott sei lob, bei gnantem unserm liben vettern und bruder dem Churfursten bessere hoffnung zum vertrage dann hi bevor unsers bedunckens befunden haben. Der almechtig verleihe, das wir di sachen entlich zu besseren wegen richten mögen: doran dan an unserm vleis, muhe und arbeit ganz und gar nichts erwinden soll. Dann wir itziger zeit nichts liebers vernemen wolten, auch landen und leuten und darzu unser christlichen religion furstendigers und gerateners zu sein [nichts] bedeucht dann eben di hinlegung diser beschwerlichen zwitrachten [2]): vor eins —

zum andern mogen wir euch nicht bergen, das uns angelangt, das ezliche leut, so villeicht unser notturfft nit wissen, euch gern wider uns bewegen wolten. Nun haben wir demselbigen nie glauben geben, dann wir euch vor einen solchen mann und lehrer gotlichs worts halten, der sich nit bewegen lassen werde, wider das, was der almechtig bei sinen lieben fetern nachgelassen und leidet, auch sonderlich kegen uns bewegen zu lassen [3]). In welcher guten zuversicht und vertrauen wir euch hiemit christlicher weise

---

versprach (C. R. III, 74). Das Versprechen, das er darin gegeben hatte: „und nach Vollendung dieser Disputation will ich E. f. g. Bericht aller Handlung zuschreiben", hat er, wie man sieht, nicht gehalten. Zu Bucer's Heimreise durch Hessen vgl. Baum, 515.

[1]) Der Brief (von Burkhardt edirt S. 410) ist vielmehr vom Sonnabend: Datum Oschatz am h. Osterabent Anno 1542. Die Worte Melanchthon's in dem Brief an Medler vom 11. April (C. R. IV, 802): „Heri nobis scripsit Landgravius, aliquid spei esse de pace", beziehen sich jedenfalls auf den oben vorliegenden und den folgenden Brief.

[2]) Ueber die Wurzener Fehde, auf die sich der Landgraf hier bezieht, vgl. Burkhardt, Archiv für sächs. Gesch. IV, 57 ff., speciell S. 78 f.

[3]) Dafür ausgestrichen: „ander leuten zu gevallen zu einziehung der ding, so Gott freigelassen hat, nit werde bewegen lassen."

Digitized by Google

ersuchen, gnediglich begerende, ir wollet euch solcher unser zuversicht noch in diser sach beweisen, halten und erzeigen, wie unser vertrauen aller handelung auch zu euch stehet [1]). Dargegen seint wir erputig, hoffen, ir solts auch bisanher von uns nit anders befunden haben, wardurch wir hinwiderumb di erhaltung und verpreiterung gotlichs worts furtsetzen mögen, das gewisslich an unserm vermugen doran ganz nichts erwinden soll. Wurden wir auch was von euch erinnerdt, das zu solcher erbitung dinen mag, des seint wir willig. Welchs wir euch also nit wosten zu pergen, und seint euch mit allem gutem willen gewogen und gneigt [2]).

Nr. 7.

Der Landgraf an Melanchthon.

Ohne Ort, wohl aus Grimma, 9. April 1542.

[Einen Satz citirt Rommel, 6. Hauptstück, Anm. 157.]

Unsern gnädigen Gruss zuvor. Hochgelehrter, lieber, getreuer. Wir haben euer Widderantwurt, belangend dasjenige, so der Digamie halben sollte ausgangen sein oder usszugehen im Werk steen etc., empfangen, erprochen, verlesen und von Euch ganz gnädiglich verstanden [3]). Haben auch derselbigen Antwurt ein guts genugen. Und Ihr sollets gewiss dafur halten, dass wir umb Euernt und des Lutheri willen viel thun wullen. Gläuben auch, wann wir bym Luthero selbst ein kleine Zeit wären, wir wullten ihnen wol zufrieden stellen. Und wir haben auf eur Bedenken nit unterlassen und dem Luthero ein Schrift dieser unser Sach halben zugefertigt, wie er Euch unsers Erachtens wirdet sehen lassen [4]).

Was aber betrifft die Kriegsubungen, so sich zwuschen unsern freundlichen lieben Vettern, Bruder, Sohn und Gefatter, dem Churfursten und Herzog Maurizen zu Sachsen etc., itziger Zeit zutragen, stehen wir vorwahr in heftiger Arbeit, dieselbige Sachen

---

[1]) Dafür ausgestrichen: „und auch zu nichts, das uns zuwider fallen möcht, durch die leute, so unsser notturft nicht wissen, bewegen lassen."

[2]) Vgl. die Mitteilungen Varrentrapp's in den Forschungen z. d. G. XVI, 16ff.

[3]) Vom 5. April, gedr. C. R. IV, 797.

[4]) Das ist der voranstehende Brief.

Digitized by Google

zu andern, freundlichen Wegen zu richten und zu pringen und seint desfalls schier lebendig im Fegfeuer, dann uns kaumpt ein beschwerlicher Ding uf Erdreich dann dieser Irrthumb begegnen und furfallen mocht. Haben derowegen zwuschen beiden Parteien keinen Fleiss, Muhe oder Arbeit gesparet, und tragen, Gott sei Lob, izo mehr Hofnung zum Vertrage, dann wir hiebevor gethan haben. Das wollten wir Euch also gnädiger Meinung auch nicht pergen, und sind Euch mit Gnaden geneigt.

[Die Antwort Luther's ist schon veröffentlicht (s. de Wette-Seidemann VI, 312 f.). Bei der Fehlerhaftigkeit des Abdruckes wird aber eine Wiederholung wohl nicht unwillkommen sein.]

Nr. 8.

Luther an den Landgrafen.

Ohne Ort, 10. April 1542.

[Kanzleivermerk von Bing: Lutherus contra herzog Maurizen; pres. zu Witenberg am freitag nach jubilate anno etc. 42 (Mai 5.).]

G. u. f. ynn Christo unserm herren. Durchleuchtiger, hochgeborner furst, gnediger herr. Ich hore seer gern, das E. f. g. hoffnung gewonnen haben zum vertrag dieser leidigen, fehrlichen zwitracht. Gott verleihe weiter und endlich gnad, wie wir mit ernst beten und erhorung hoffen. Ich hette mich aber nicht versehen, das H. Moritz so undankbarlich und unfreundlich sich solt wider den Churfursten halten, so alle welt wol weis, das er nicht geboren, viel weniger ein solcher furste worden were, wo H. Fridrich seliger nicht gethan hette. Nu, er ringet nach Gottes zorn, der wird yhm komen, ehe er denckt, wo er nicht statlich busset fur solche bose that umb eines drecks willen, das [des?] er mit einem wort hette konnen ausrichten. Gott behüte das volck, so wider den Turcken zihen sol, das H. Moritz ja nicht mit ym felde sein musst, sonst soll uns nicht allein der Turcke, sondern auch wol blitz und donner erschlahen, wo ein solcher ungebusseter bluthund, der vettermord, brudermord, schwiger-[schwager?], ja vater- und sonmord so halstarriglich furgenomen hat, [mitziehen sollte]. Wolan ich wil wider yhn mit einem herrn reden, der sol yhm mans gnug sein, und sitzt fur seinem wueten zur rechten Gottes wol sicher.

Das ander, davon E. f. g. mir schreiben — wissen E. f. g. (acht ich) wol, wie trewlich ich E. f. g. all zeit gemeinet und auch druber getragen schweer gnug, E. f. g. zu verschonen.

Digitized by Google

Aber das lose buch Huldrich Neobuli hette es schier verderbet, also, das es solche faule zoten, so zur sachen nicht alleine undienstlich, sondern auch seer schedlich, mit unnützem gewesch einfuret. Und mir auch einfiel, es hette jemand E. f. g. zum schimpff und hohn gemacht. Sonst weis ich kein widerwillen. Denn ich E. f. g. ynn meinem gebet habe und haben mus, weil itzt zur zeit solch schweer regiment sind, das wol not thut, fur die oberherrn zu beten. Sie sind wol so ubel dran und ynn grosser muhe, wo sie recht sollen handhaben. Hiemit dem lieben Gotte befohlen, amen! Montags ynn ostern 1542 [1]).

E. f. g.

williger

Martinus Luther.

Nr. 9.

Der Landgraf an Luther.

Cassel, 27. Januar 1543.

[Concept von Bing.]

Unsern gnedigen grus zuvor. Erwirdiger und hochgelerter, lieber, getreuer. Es haben uns unsere predicanten Dionisius Melander und Johannes Leningus ein puch furpracht, wie uns dann auch volgents der hochgelert Philippus Melanthon derselbigen bucher eins zugeschickt, so ir wider die Juden und ire lugen geschriben [2]). Wilch buch wir verlesen; und gevellet uns vast wol, sonderlich aber in den vir puncten, darin clerlichen dargethan wirdet, das Christus komen sei etc. Und wunschen derwegen von Gott, das er euch nnd andere leut, so seiner christlichen kirchen mit schreiben und lehren mugen nutz sein, zu verpreiterung seines gotlichen nahmens lange zeit erhalte und beware.

Wie es aber sich mit der eroberung des brunschwigischen landes allenthalben zugetragen, das wisset ir on zweivell albereit gnugsam. Derwegen von unnoten ist, darvon weitere vermeldung zu thun. Allein mussen wir di eher in demselbigen dem al-

---

[1]) „Ich hab dem Landgraven gestern frue einen scharffen Brieff geschrieben wider den torichten bluthund H. Moritz", schreibt Luther am nächsten Tage an Kanzler Brück (de Wette VI, 314).

[2]) Von den Juden und ihren Lügen. Vgl. Köstlin, Martin Luther II, 578 ff. Der Brief Melanchthon's, mit dem er das Libell übersandte, vom 17. Jan. 1543, C. R. IV, 19: „Ich sende auch E. f. g. dieses sein Buchlein wider die Juden, das wahrlich viel nutzlicher Lahr hat."

Digitized by Google

mechtigen, der scheinbarlich seine hilff dorzu gethan, und dem gemeinen gebett euer und anderer fromen menner seiner christlichen Kirchen und gemeinde zuschreiben.

Der almechtig verleihe hinfurder sein gnad. Und begeren himit gnediglich, ir wollet unss und alles anligen und notturfft der christenheit in euer und euer Kirchengepet bepholen sein lassen, und do auch wir euch wosten gnedigen und gunstigen guten willen zu erzeigen, des seint wir alzeit geneigt.

Nr. 10.

Der Landgraf an Melanchthon.

Cassel, 21. März 1543.

[Concept mit eigenhändigen Corr. Philipp's (gesperrt gedruckt) [1].]

Unsern gnädigen Gruss zuvor. Hochgelehrter, Lieber, Getreuer. Wir mugen Euch betrübtes Gemuthes nit pergen, dass wir gestern bei unserm alten Kanzler Johann Feigen von Lichtenau, eher dann er verschiene Nacht gestorben, gewesen und mit ihm allerlei der Religion halben geredt: da wir befunden, dass er vorwahr unsers Bedunkens ein fast christliche Meinung gehabt, und sonderlich so hat er euer Buchlin, wilchs Ihr in Danielem geschrieben, ihm in seiner Schwacheit lassen vorlesen und berumpt, dass ihm dasselbig Buchlin einen solchen Trost gegeben, dass er ganz geneigt und willig sei zu dem Abschied von dieser Welt. Dorauf er auch sein End gnomen und unsers gewissen Versehens in Gott seliglich von hinnen verschieden ist.

Weiter mugen wir Euch nit bergen, dass uns itzunder von Nurnberg aus lauts beiliegender Verzeichnus oder Copei ist ein Materi zukomen, wilche der Lutherus (wiewol ohn euern Willen) in Druck zu geben sollte geneigt sein; dem wir doch aus habenden Ursachen nit mugen Glauben geben; wusten auch nit, wa mit wirs umb den Lutter oder umb uch zu Wittenberg, vill weniger umb den Korfursten, euern Herrn, verdindt hetten. Aber nichtsdestoweniger wollten wir euch das nit pergen, und mochten wol leiden, do solchs uf der Bahne oder im Vorhaben wäre, dass solchs gewendet und auch unserm freundlichen lieben Vettern und Bruder, dem Churfursten, eroffenet wurde. Dann do es nit sollt verpleiben, sondern offentlich in

---

[1]) Die Antwort Melanchthon's auf diesen Brief in C. R. V, 74ff. (zuerst in Monimenta Hassiaca III, 302f.)

Digitized by Google

Druck gegeben werden, so konnten und wösten wir nit zu unterlassen, dargegen andtwortung stellen zu lassen, was Lutherus vor ezlichen Jahren von dieser Sach geschrieben, und in eines itzlichen cristlich urteil zu stellen, ob er hiebevor vor ezlichen Jahren aus freiem Urtheil und Gottes Geist geschrieben und geusleget [?] oder ob das itzig aus menschlicher Affection geschriben cristlich heisse und der warheidt enlicher sei [1]). Thun darauf euer Wiederantwort erwarten, dem wir mit sondern Gnaden wol gewogen und geneigt sein.

Nr. 11.

Der Landgraf an Luther.

Cassel, 11. August 1543.

[Conc. von Bing [2])].

Ernwirdiger und hochgelerter, lieber, getreuer: euer schreiben, so ir vor Johannem Richium von Hanofer einer vertrosten Lectur halben gethan, haben wir verlesen und daruff sopald an rectorem, decanum und professores unserer universitet Marpurg geschriben, im die vertroste lectur frei und bevor zu halten, so lang bis er von Witenperg widerkomen und sein magisterium erlangt hat. Das wolten wir euch, dem wir mit sondern gnaden gewogen sein, also hinwider unerofnet nit lassen, und thun euch damit dem Almechtigen zu gnaden bevelhen.

---

[1]) In der ersten Fassung lautet dieser Satz so: Dargegen zu offenparen, was Lutherus vor ezlichen Jahren von dieser Sach geschrieben, auch letzlich dorin schriftlich zugelassen, und in eines freien Urteilers Bedenken zu stelln, ob er hiebevor vor ezlichen Jahren und auch kurzverlaufner Jahr mehr aus freiem Urtheil und Gottes Geist geschrieben und zugelassen, dann itziger Zeit etwo aus menschlicher Affection sich darwider gelegt und sein vörige Schreiben und zulassen vernichtiget habe.

[2]) Der Brief Luther's, auf den dies die Antwort ist, bei Seidemann 348 f. S. ebd. die Bemerkungen über Joh. Reich. — Auf demselben Blatt, von dem der obige Abdruck genommen ist, befindet sich auch das Concept des entsprechenden Befehls an die Marburger Universität.

Digitized by Google

Nr. 12.

Luther, Bugenhagen, Creutziger, Camerarius und Melanchthon an den Landgrafen.

Wittenberg, 13. December 1544.

[Praes. Cassel, 7. Januar 1545. Original. Nur die Unterschriften von den Bittstellern.]

Gottes Gnad durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum unsern Heiland zuvor. Durchläuchter, hochgeborner, gnädiger Furst und Herr. Wiewol wir E. f. g. gern verschonen wollten, als die wir wissen welche Last und Arbeit viel löblicher Fürsten und Regenten jetzund tragen, so zwingt doch die Noth dieses ellenden Lebens, dass man die Herrn oftmal ansuchen muss; und soll also sein, dass die Herrn den Frommen und Unschuldigen Trost und Hülf erzeigen, so viel muglich ist. Nu wissen E. f. g., dass der fromm ehrlich Mann Hieronymus Bomgartner von Noriberg im nähisten spirischen Reichstag von Alberten von Rosenberg gefangen ist und noch nit ledig, und nehmen sich sein wenig Leut an. Nu ist er unserer besonderer Frund und von wegen seiner grossen Tugent sehr geliebt, und Gott weiss, dass unser etlich selb in seine Gefängnuss zu tretten zu seiner Rettung willig wären. Dweil wir aber keinen Weg wissen, wie ihm zu helfen, haben wir endlich bedacht, an E. f. g. unterthäniglich zu schreiben. Und obgleich E. f. g. sich nit gern in der Noriberger Händel einlassen, auch dieselbige Zeit, da Rosenberg seinen Schaden empfangen, dem Bund verwandt gewesen sind, so bitten wir doch in Unterthänigkeit, E. f. g. wöllen unsern Personen, die wir gern unserm guten Freund helfen wolden, diese Gnad erzeigen und gnädiglich bei dem Rosenberger umb Erledigung gedachts Bomgartners arbeiten, und Mittel, die ihm und seiner Frundschaft als Privatpersonen möglich, furschlagen. Denn sein Vermögen ist nicht gross; so ist dem Rosenberger nichts mit seinem Tod geholfen, ohne das er sich am Blut eins fromen, gottforchtigen Manns schuldig macht. Unser Heiland Christus spricht: ich bin im Kerker gewesen und Ihr seid zu mir komen. Wahrlich derselbigen Personen eine, welche Christus zu retten befohlen, ist auch Bomgartner. Denn zu dem, das ehr gelahrt und verständig ist, so lebt ehr in rechter Gottesforcht und dienet zu Furderung rechter Studien und gottlicher Lahr mit besonderm Ernst und Fleiss. Derhalben wir nit zweifeln, diese E. f. g. Arbeit werde Gott gefällig sein. Zu diesem Schreiben sind wir durch Niemand von Noriberg, sondern allein durch unser eigen Mitleiden bewogen, und bitten unterthäniglich, E. f. g. wölle umb Gottes Willen sich dieses ehrlichen Manns annehmen, wölle auch hierin unsere Personen bedenken, denn wiewol wir selb täglich

Digitized by Google

Gefängniss und Mordens von den Feinden christlicher Lahr gewärtig sein und mussen unser eigen Gefahrlichkeit Gott befehlen, so wolden wir doch gern, soviel möglich, mit ziemlichen, friedlichen Mitteln, dass dieser Mann erlediget wurde. E. f. g. werden auch hierin viel gelahrten Leuten zu Gefallen thuen, deren etlich doch dankbar sein werden. So erbieten wir uns alle Zeit zu unterthäniger Dankbarkeit und bitten E. f. g. umb ein gnädig Antwort. Datum Witeberg, am 13. Tag December, anno 1544.

E. f. g.
underthenige [von Luther]
Martinus Lutherus, D.
Johannes Bugenhagen Pomer. D.
Caspar Creutziger D.
Joachimus Camerarius.
Philippus Melanthon.

Nr. 13.

Der Landgraf an die Wittenberger Theologen.

Cassel, 8. Januar 1545.

[Concept.]

Unsern gnädigen Gruss zuvor. Wirdigen und Wolgelehrten, Lieben, Andächtigen und Getreuen. Euer Schreiben, so Ihr unsers lieben, besondern Hieronimi Baumgartners halben an uns getban, haben wir entpfangen und inhalts von euch gnädiglich verstanden, und bekumert uns dieses Manns Unfall nicht allein von wegen seiner Person — dann er uns wolbekannt und von uns nie anderst dann sonderer Ehrbarheit [so] vermirkt ist —, sondern wir haben auch des seiner Herrn halben, die wir allweg für unsere gute Gonner gehalten und befunden, ein gnädigs Mitleiden. Und darumb so haben wir uns allbereit zu seiner Entledigung mugliches Fleiss bearbeit, wollen aber numehr umb euer Bitt willen, als denen wir mit sondern Gnaden geneigt seien, uns nach fleissiger und mehr in der Sach bearbeiten und zu Stund an abermaln die Unsern ausfertigen, mit Fleiss zu suchen, ob wir ihme, Hieronimo, wiederumb mochten auf freie Fuss verhelfen. Und soll des Fahls an unserm Fleiss, Muhe und Unkosten nichts erwinden. Wilchs wir Euch, denen wir mit sondern Gnaden gneigt sein, also hinwieder gnädiger Meinung nit wollten pergen, die wir damit Gott dem Almächtigen zu Gnaden thun befehlen.

Digitized by Google

Nr. 14.

Der Landgraf an Luther und Melanchthon.

(Ohne Ort und Datum.)

[Concept von Bing. Rückenaufschrift: an die gelerten zu Wittenberg Lutherum und Melanthon.]

Unsern gnedigen grus zuvor. Erwirdigen und hochgelerten, liben, andechtigen und getreuen. Wiwol uns oftermale umb unser treueherzigkeit, muhe, arbeit und gutwilligkeit nit allein undanckparheit, sondern wol misdinst und widerwille ervolgt, derwegen wir wol bedencken gehapt, uns in di handlung zwischen Nurnburg und dem von Rosenberg einzulassen, aber uff euer furbitt, auch denen von Nurnburg zu gonst und Baumgartner zu gnaden haben wir nach langwiriger suchung inen, Albrechten von Rosenperg, lezlich durch ezlich der unsern antroffen und inen uff gnugsam vergleittung zu uns pracht: da wir mit im zu erledigung des Baumgartners zum fleissigsten gehandlet und lezlich di sachen dahin pracht, wie ir aus inligendem verzeichnus, so wir under gehapter rede mit unsern selbst handen angemerckt, zu sehen findet; davon wir denen von Nurnburg gleicher gestalt copei zugefertigt. Welchs wir euch, als denen wir mit sondern gnaden geneigt sein, dweil wir vermerkt, das ihr des Baumgartners erledigung so gern sehet, nit wollten verhalten. Und thuen von denen von Nurnburg erwartten, ob und was wir weiter in diser sach sollen handlen, doran unsers teils hinfuro, wi bisher, auch nichts erwinden soll. Damit bephelen wir euch dem almechtigen zu gnaden.

Nr. 15.

Luther und Melanchthon an den Landgrafen.

Wittenberg, 6. März 1545.

[Praes. Cassel, 16. März. Original. Nur die Unterschriften von Luther und Melanchthon selbst. Text von derselben Hand wie Nr. 13.]

Gottes Gnad durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum, unsern Heiland, zuvor. Durchläuchter, hochgeborner, gnädiger Fürst und Herr. E. f. G. danken wir in Unterthänigkeit, dass sie zu Erledigung Hieronymi Bomgartners so gnädiglich Fleiss, Arbeit und Kosten anwenden. Und bitten Gott den ewigen Vatter unsers Heilands Jesu Christi, ehr wölle E. f. G. dafur auch Trost und Hülf erzeigen, wölle auch Gnad verleihen, dass der Gefangen erlediget und zu seinen kleinen Kindern wiederumb komen möge. Und nachdem E. f. G. uns anzeigen, sie haben Bericht dieser

Digitized by Google

Handlung gen Noriberg gesandt, achten wir, E. f. G. werden nunmehr von Bomgartners Frundschaft Antwort haben. Gleichwol wöllen wir ihn [so] auch diese E. f. G. Schriften senden und ihr Bedenken daruf erforschen, denn Bomgartners Vermogen ist nit uber viertausend Floren; so gedenken wir, der Rath werde ihn nicht lösen. Darumb bitten wir, E. f. G. wölle umb Gottes Willen noch weiter in dieser Sachen anhalten und arbeiten, denn dem Rosenberger ist nichts damit geholfen, so ehr gleich Bomgartnern tödtet: so wird Gott des unschuldigen Bluts nit vergessen. Wir vernehmen aus seinen Antworten in E. f. G. Verzeichnus, das ehr sehr trotzet, welches wir Gott, der seiner unschuldigen Christen Richter ist, befehlen müssen, der zu seiner Zeit diesen Stolz, Trutz und Tyrannei, die jetzund mancherlei in der Welt ist, strafen und seine arme Kirche retten wird. E. f. G. als ein weiser Fürst wissen solcher Sachen Gelegenheit, die wir nicht können anzeigen. Bitten derwegen, E. f. G. wöllen umb Gottes Willen dieser Sach noch weiter nachgedenken und noch arbeiten, ob durch Gottes Gnad etwas fruchtbars zu schaffen. Diesen E. f. G. guten Willen wird Gott belohnen. So sind wir E. f. G. in Unterthänigkeit auch zu dienen willig. Unser Heiland Jesus Christus wölle E. f. G. allezeit gnädiglich regiern, schützen und zu Gutem erhalten. Datum Witeberg, 6. Martii, anno 1545.

Martinus Luther D.
Philippus Melanthon.

Vorstehende Briefe liegen in einem Convolut bisher unbenutzter Acten, welche ganz neues Licht auf die Geschichte der Gefangenschaft Hieronymus Baumgartner's bei Albrecht von Rosenberg werfen. Da die einen und die andern im engen Zusammenhange stehen, die Bedeutung der Briefe nur aus den Acten erhellen wird und diese ohne jene niemals entstanden sein würden, so wird eine kurze Skizzirung ihres Inhaltes nicht unwillkommen sein [1]).

Als den Verfasser beider Bittgesuche können wir mit Sicherheit Melanchthon bezeichnen, sowie in ihm, der ja dem Gefangenen vor andern nahe stand, sich der Gedanke, bei dem Land-

[1]) Literatur: Abhandlung von Joh. Voigt im Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit 1855, 6—12. Der eigene Bericht Baumgartner's an seinen Rat aus seiner Handschrift im 33. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken. 1865, 4. Beilage (mitgeteilt von Kaselmann). Zwei frische Reiterlieder aus dem Kreise des Ritters und seiner Gesellen bei Liliencron IV, 255, wo auch die ältere Literatur verzeichnet ist. Vgl. de Wette-Seidemann VI, 367. 467; Burckhardt, S. 447; Allg. Deutsche Biographie II, 168 f.

Digitized by Google

grafen Fürsprache zu suchen, zuerst gebildet hat [1]). Am 13. December, dem Tage, von dem er datirt ist, schickte er den ersten Brief zur Unterschrift an Camerarius [2]), erhielt ihn aber von diesem wieder zurück, so dass derselbe am 19. December noch nicht von Wittenberg abgegangen war [3]). Daraus erklärt sich sein spätes Eintreffen in Cassel, erst am 7. Januar.

Um so rascher war nun aber der Landgraf. Er hatte sich schon früher, von Nürnberg selbst darum ersucht, um die Loslösung Baumgartner's bemüht [4]), jedoch damit ebenso wenig erzielt als die Nürnberger mit ihren Gewalttaten, die Freunde Rosenberg's mit ihren Bitten und Vorstellungen, und der Kaiser selbst mit einem drohenden Mandat und der Vorladung auf den künftigen Reichstag in Worms. Jetzt, gleich am 8. Januar, wie er Melanchthon und seinen Freunden schreibt „zur Stunde" dieses Briefes, sandte er Briefe und Botschafter aus, um den Ritter zur

---

[1]) Veit schreibt er es am 17. November 1544: Hieronymi Bomgartneri salutem assiduis votis Deo commendamus, et quamquam humana consilia nihil spei ostendunt, tamen expectemus a Deo liberationem ejus. Decrevi et ego aliquid tentare. Experiar, an mea et literarum causa ὁ *Μακεδὼν* suscepturus sit hanc curam, ut cum Centauris illis agat de eo dimittendo. Etsi enim fortassis vestrae civitatis negocia defugiet, tamen orabo, ut de hoc nostro amico, ut de homine privato et mihi conjuncto agat: Worte, die in dem ersten Brief an Philipp zum Teil wiederkehren. Am 31. Mai war Baumgartner zwischen Sinzheim und Wimpfen auf der Heimkehr vom Speirer Reichstag angesprengt worden Dass er in der Gewalt Rosenberg's war, wusste alle Welt; wo er festgehalten wurde, aber niemand als der Täter und seine Helfer, auch der Gefangene selbst nicht. Melanchthon wusste schon am 17. Juni davon (C. R. V, 418). In den Briefen aus den folgenden Monaten beklagt er häufig das Unglück des Freundes, das ihn tief ergriff. Vgl. C. R. 422. 424. 438 (Trostbrief an die Gattin Baumgartner's vom 9. Juli, Begleitschreiben zu dem Brief Luther's an dieselbe: de Wette V, 672.). 490.

[2]) C. R. 546.

[3]) C. R. 548.

[4]) Das Bittgesuch Nürnbergs schon am 23. Juni 1544. Vgl. oben die Antwort Philipp's vom 8. Januar. Den Empfang dieses Briefes meldet Melanchthon Camerarius am 18. Januar: Litteras Macedonis de Baumgartnero honeste scriptas accepimus, quarum tibi exemplum mitto. Nam et tibi inscriptae sunt. (C. R. 656). Am 20. Januar schickte er eine Copie an Veit nach Nürnberg: Macedonis epistolam nobis mitto, quae nobis quidem videtur amanter et de Hieronymo et de republica vestra scripta. Dominus noster Jesus Christus adjuvet labores eorum, qui Hieronymo bene volunt. Nolui Macedoni modos rei agendae praescribere, imo in literis ad amicos scripsi, eo me nihil de ratione ac modo disputasse, quod sciam ei consilium non deesse. Nunc postquam voluntatem ejus video non esse alienam, fortasse prodesset, et de modis cogitare. Quid si peteret sibi Hieronymum tradi? hac de re cum prudentibus delibera. Ego si meo corpore redimere Hieronymum possem, libenter includi me in carcerem pro eo paterer. C. R. 664. Vgl. damit den Brief vom 13. Januar.

Digitized by Google

Vergleichung einzuladen [1]). Und diesmal erreichte er seinen Zweck. Am 6. Februar erschien Rosenberg unter sicherem Geleit bei ihm in Spangenberg. Noch liegt eine Copie des Protokolls, das der Landgraf, wie er den Wittenbergern schreibt, mit eigener Hand während der Besprechung aufgezeichnet und nach Wittenberg und Nürnberg mitgeteilt hat, bei den Acten. Es gewährt uns vollen Einblick in die Verhandlung. Alles Bemühen Philipp's ging dahin, den Ritter zur Losgebung des Ratsherrn gegen eine Geldsumme zu bewegen, die Persönlichkeit Baumgartner's und die Forderungen, welche jener durch dessen Festhaltung erreichen wollte, auseinanderzuhalten. Hier hatte er nun anfangs einen schweren Stand. Albrecht von Rosenberg verwahrte sich mit Eifer gegen den Vorwurf gemeinen Stegreitens. Er gab vor, überhaupt kein Geld durch Baumgartner erpressen zu wollen, sondern allein sein Recht. Seine Klagen, die wohl nicht unberechtigt waren, reichten weit zurück, bis in den Anfang der zwanziger Jahre. Da waren die Burgen seines Oheims, des Hans Thomas von Absberg, von dem schwäbischen Bunde gebrochen, und danach die eine, Boxberg, woran auch sein Vater Teilbesitz gehabt, an den Kurfürsten von der Pfalz verkauft worden. Dies Eigentum, dessen Verlust er auf 134,000 Gulden schätzen wollte, wieder zu erlangen, hatte er, nachdem alle seine Klagen ungehört geblieben, zum Faustrecht gegriffen. Hätte er Geld haben wollen, erklärte er dem Landgrafen, so würde er besser einen reichen Mann aufgegriffen haben, der vor Baumgartner die Strasse gezogen wäre [2]). Aber grade auf diesen habe er es abgesehen, weil er ein Ratsherr und dem eilfjährigen, er meint dem schwäbischen Bunde verwandt gewesen sei, um in seiner Person ein Faustpfand zur Erlangung seines Rechtes zu besitzen.

Wie lebhaft nun aber auch der Ritter gegen den Verdacht protestiren mochte, zu Gelde und nicht vielmehr zu seinem Rechte kommen zu wollen, so reichten seine Absichten zunächst doch wohl kaum weiter. Er gab wenigstens schliesslich dem Drängen Philipp's nach: nicht so, dass er völlig auf den Rechtshandel verzichtete; der Landgraf versprach vielmehr, ein Schiedsgericht zu-

---

[1]) Melanchthon erfuhr es von dem Arzt des Landgrafen: Scripsit mihi medicus Macedonis, dixisse principem, se missurum esse ad Rosebergium legatum, qui illi acceptissimus sit, ut de Hieronymo agat (C. R. 670. An Veit, Jan. 31). Es war Balthasar von Jossa, Amtmann zu Kreinfeld.

[2]) Ebenso hatte er sich am 12. Juli gegen Baumgartner geäussert: „Er habe auch auf demselben weg ainen reichen Mann von Nürnberg, so auss dem Wildpad gefaren unnd mit perckwercken umbgieng, aber sein nam im abgefallen war, wol mögen nyderwerfen unnd hinwegh pringen."

Digitized by Google

sammenzubringen, in dem Herzog Moritz, Markgraf Ernst von Baden, der Bischof und die Stadt Strassburg Sitz haben sollten; aber unterdess solle der Baumgartner auf Bürgschaft ledig gegeben und, falls der Streit nicht ausgetragen werde, gegen eine Geldzahlung gelöst bleiben. Ueber die Höhe der Summe ward dann noch eine Zeitlang hin- und hergehandelt. Rosenberg begann mit 20,000, Philipp mit 4000 Gulden, und auf 10,000 ward endlich der Abschied gemacht. Am nächsten Tage schon meldete der Fürst dem Nürnberger Rat das Ergebnis: wir werden annehmen dürfen, dass auch der undatirte Brief an Luther und Melanchthon von jenem Tage ist [1]).

Doch war damit die Angelegenheit noch lange nicht am Ende; grade jetzt begann sie sich vielmehr zu verwickeln und weit zu verzweigen. Im Besitz des Spangenbergischen Abschiedes beschloss Rosenberg jetzt ganz an der entgegengesetzten Stelle anzuknüpfen: am Reichstage in Worms, bei dessen Vorsitzendem König Ferdinand selbst. Und hier fand er ein ebenso bereites Entgegenkommen wie im Februar bei dem Landgrafen. Der König wandte sich an die Stände, die dem Bunde angehört hatten; er lud sie im Mai auf den Dürrenstein in der Nähe von Worms zu einem Bundestage ein, um die Klagen des Rosenbergers, der seine Forderungen in einer Druckschrift am Reichstage verbreiten liess, zu vernehmen. Was dieser mit seinem doppelten Handeln wollte, ist leicht zu erraten: Dr. Gemell, der Nürnberger Syndicus, welcher nach dem Vertrag von Spangenberg anfangs im März und April bei dem Landgrafen und danach in Worms tätig war, fand den richtigen Namen, wenn er klagte, dass es zum Erbarmen sei, wie die Leute ihre Zwickmühle zu gebrauchen wüssten [2]). Dem Ritter ward das um so leichter, je lebhafter beide Parteien sich bemühten, die Angelegenheit in ihre Hand zu bringen.

---

[1]) Melanchthon war mit dem Erfolge nicht sehr zufrieden und zweifelte sogar an dem aufrichtigen Willen des Fürsten. So schreibt er am 7. März auf seinen zweiten Brief an Veit: Utinam possem mittere literas votis vestris respondentes. Sed actiones Macedonis jam vobis notae sunt, et narrationem [das Spangenberger Protokoll] nobis missam fratri [Bernhard Baumgartner] exhiberi volo ac mihi significari, quid censeat agendum esse deinceps. Rogavi Macedonem [am 6. März], ut ipse, qui melius prospicere potest in re tali quid conducat, vias et rationes liberandi Hieronymi quaerat. Sed illum, ut arbitror, multa impediunt, quae non volo recensere. Confugio igitur ad illam nostram usitatam consolationem: „pater et mater dereliquerunt me, Dominus autem suscepit me.“ — Der Streit über das Datum des Briefes, ob vom 7. Februar oder März, ist jetzt gegen Bretschneider's Ansetzung zu Gunsten der, die Camerarius gegeben hat, zu entscheiden.

[2]) An Philipp aus Worms, Juni 21.

Digitized by Google

Und damit beginnt der Handel ein allgemeineres historisches Interesse zu gewinnen. Er erhielt dadurch Zusammenhang mit den Intrigen, welche damals von dem Hof zur Auflösung des immer lockerer gewordenen schmalkaldischen Bundes, zur Trennung der oberländischen Städte von den Fürsten gesponnen wurden, zugleich auch mit den Umtrieben, welche von dem Anhange des verjagten Herzogs Heinrich von Braunschweig jetzt schon im dritten Jahre unterhalten wurden und im kommenden Herbst in dem zweiten braunschweigischen Kriege zum Ausbruch und Austrag kamen. Rosenberg stand mit den Waffengenossen des flüchtigen Herzogs in intimem Verkehr: mit Christoph von Landenberg, von dem man allgemein fürchtete, dass er demnächst den Krieg im Oberlande entzünden würde, und besonders mit Friedrich von Späth, der, wie kein anderer, im Vertrauen des Herzoges stand. Während er selbst sich in seinen festen Häusern verborgen hielt, führte Späth seine Sache am Reichstage. Er verbreitete dort die Druckschrift, worin Rosenberg's Verluste und Forderungen aufgezählt und begründet waren und die er wohl selbst mit Landenberg verfasst hatte [1]); er hing sich an die kleinen oberländischen Städte, welche des Bundes besonders überdrüssig waren: der Stadtschreiber von Esslingen, das von Herzog Ulrich hart bedrängt wurde, erhielt aus seiner Hand jene Flugschrift zur Verbreitung.

War es im Februar freundschaftlicher Eifer für die Wittenberger Gelehrten gewesen, wenn Landgraf Philipp sich ihres Freundes annahm, so ward es jetzt sein eigenes Interesse als Hauptmann der evangelischen Einung. Unter diesem Gesichtspunkt stellten ihm von Worms Dr. Nicolaus Maier, der die Stadt Augsburg als Syndicus am Reichstage vertrat, und Dr. Gemell von Nürnberg die Angelegenheit vor. Sie ziele nur dahin, schrieb ihm Maier, die Städte von den Fürsten abzuziehen. Die Gefahr, welche er fürchtete, war die Wiederaufrichtung des schwäbischen Bundes: die Mehrzahl der kleineren Städte hätten den Befehl dazu auf den Reichstag mitgebracht; doch habe er sie davon abgewendet und zur Einwilligung in die „Erstreckung" der evangelischen Einung vermocht. Sein Gedanke dagegen war, dass der Landgraf und Kurfürst die grossen Städte, Augsburg, Nürnberg, Ulm und womöglich auch Rosenberg selbst bewegen möchten, den von dem König angesetzten Tag abzuschreiben, um dann selbst beide Parteien zu „betagen" [2]). Weniger eifrig, der zurückhaltenden Politik seiner Stadt entsprechend, war der Syndicus von Nürnberg.

---

[1]) Nicolaus Maier vermutet es aus dem „stilo". An Philipp, Worms, Mai 10.

[2]) Worms, März 26.

Digitized by Google

Doch ermahnte auch er den Fürsten, Rosenberg bei dem Abschiede von Spangenberg festzuhalten: das werde ihm „Glimpf und gemeine Gunst bringen, gegen Gott ein sonder angenehmes Werk sein“ und vielen „ungerathenen Händeln zuvorkommen“ [1]). Man durfte, das war besonders der Gedanke Maier's, es nicht wieder dahin kommen lassen, dass die Städte in dem habsburgischen Hof ihren Rückhalt gegen adliche Wegelagerei und fürstliche Vergewaltigung sehen mochten. Der Hauptmann des evangelischen Bundes musste als der Beschützer des Rechtes im Reiche erscheinen, sogar, ja besonders gegenüber den Trägern der höchsten Gewalt selbst, welche der feindlichen Kirche dienten.

Der Landgraf war solchen Erwägungen leicht zugänglich. Er sandte wieder seine Briefe und Boten aus, zwei drei Mal, ohne jedoch den Ritter aus seiner Unsichtbarkeit hervorzulocken. Am 16. Mai lief endlich eine Antwort desselben ein. Doch waren es nur Entschuldigungen für sein Nichterscheinen. Er begründete es mit schwerer Krankheit [2]); jetzt aber müsse er zu König Ferdinand reiten, der ihm zu dem Bundestage freies Geleit gesichert habe. Schon am Tage vorher hatte der Landgraf sich zu einem neuen Schritt entschlossen, der den Wünschen Maier's und, wie er annehmen musste, auch Dr. Gemell's und der Nürnberger entsprach, zu einem vierten Brief, in dem er sich genau an den Spangenbergischen Abschied hielt, die dort gegebenen Zusagen für sich wiederholte und von dem Ritter verlangte: wolle er zu ihm kommen, so werde er da „annehmliche Mittel“ zur Erlangung seines Rechtes finden; sei es ihm „ungelegen“ zu erscheinen, so gebe er ihm hiermit die „gewisse Hoffnung“, dass für die Loslösung Baumgartner's das bezahlt werden würde, was in Spangenberg verabschiedet sei. Dagegen fordert er ihn bei seiner Ritterpflicht auf, seine Zusage wahr zu machen und den Gefangenen für jene Summe ihm in die Hände zu stellen.

Damit hatte ihn aber sein evangelischer Eifer wieder weiter geführt, als den Nürnberger Herren eigentlich lieb war. Der Gedanke, den Streit vor König und Kaiser zu bringen, war für sie gar nicht so abschreckend wie für ihn und den Syndicus von Augsburg. Denn wenn die Habsburger diesen Streit benutzen wollten, um die Städte von den Fürsten zu trennen, so konnten sie nicht wohl zu Gunsten Rosenberg's entscheiden. Grade in Nürnberg, das längst schon ausserhalb des schmalkaldischen Bundes stand, fanden sie für ihre Absichten willige Herzen.

---

[1]) Worms, Mai 5.

[2]) Auch gegen Baumgartner. S. dessen Bericht, S. 118. Dort schiebt er Dr. Eck alle Schuld an der „Aufziehung des Handels“ zu. Wir werden ihm nicht alles, was er angiebt, zu glauben brauchen.

Digitized by Google

Rosenberg und seine Freunde hätten aber an solcher Wendung ebenso wenig Gefallen finden können, wie der Landgraf; hatte doch eben der schwäbische Bund einst ihre Burgen gebrochen. Sie mussten daher vorsichtig sein, noch weiter an ihrer „Zwickmühle" zu drehen. Und so verstehen wir leicht, weshalb Rosenberg alsbald seine Einwilligung in die letzten Forderungen des Landgrafen erklärte, während die Nürnberger sich beeilten, diesen um Einhaltung mit seiner Vermittelung zu ersuchen. Sie hofften, in Worms noch bessere Bedingungen erlangen zu können. In der Tat gelang es ihnen hier noch zweitausend Gulden abzuhandeln. Indem Rosenberg Baumgartner für 8000 Gulden losgab, bekam er noch 2000 für einen Bibracher Bürger, den Sohn des alten Bürgermeisters Grätter, den er im Lauf der Fehde ebenfalls aufgegriffen hatte. Am 28. Juni ward der Vertrag geschlossen: bis zum 5. Juli sollten die Gefangenen in Winsheim ledig gegeben werden. Doch hat es noch Wochen gedauert, bis Baumgartner den Seinen wiedergegeben wurde. Am 4. August erst kehrte er in seine Stadt zurück, wo ihn die Bürgerschaft mit grösserem Jubel empfing als den König selbst, der am Tage vorher seinen Einzug gehalten hatte [1]).

Der Landgraf war seit dem Juni von der Verhandlung ausgeschlossen. Die Bevollmächtigten des Königs hatten ausdrücklich darauf gedrungen, dass Baumgartner ihm nicht ausgeliefert werden dürfe. Aber das Verdienst, diesem die Freiheit wieder verschafft zu haben, gebührt keinem mehr als ihm. Nur durch seine raschen Zusagen und Forderungen vom 15. Mai waren die Intrigen in Worms durchkreuzt worden, war in die schleppende Verhandlung ein frischerer Zug gekommen. Die Basis, welche er durch seine persönliche Einwirkung auf den Ritter in Spangenberg gelegt hatte, ward damit erhalten, und hierzu war ihm die erste Anregung wieder jenes Gesuch der sächsischen Theologen gewesen, das in dem Wunsch Melanchthon's, dem Freunde zu helfen, seinen Ursprung hatte.

Der Rechtsstreit Rosenberg's blieb ungeschlichtet, aber auch ihn suchten die Habsburger in der Hand zu behalten. Zum 31. August ward nach Donauwörth von dem Kaiser eine neue Versammlung der alten Bundesstände einberufen, von welcher Philipp und seine Freunde neue Intrigen gegen ihren Bund befürchteten. Von Rosenberg selbst darum ersucht, hat dieser dorthin einen eigenen Bevollmächtigten gesandt, um womöglich noch unter den Augen des kaiserlichen Präsidenten die Versöhnung zwischen dem Ritter und den Städten zu erreichen.

[1]) S. seinen und Veit's Brief an Melanchthon. 5. August, C. R 827 f.

Digitized by Google

Nr. 16.

Der Landgraf an Melanchthon.

Donauwörd, 30. August 1547.

[Conc. von Bing, mit eigenh. Corr. Philipp's (gesperrt gedruckt) [1].]

Hochgelerter, lieber, getreuer. Euer schreiben an uns gethan, darin Ir uns trostest, haben wir entpfangen, verlesen, von euch gnediglich vermerkt. Thun uns des sonders vleisses bedancken, und mochten warlich gern sehen, das ir und wir bei einander weren, dann wir wolten gern mit euch redden [2]).

Sovil aber unsern und anderen unglücklichen zustand belangt, haben wir es bei uns davor, do man von [statt im] anfang des gewesenen krigs uns gevolgt, so solts zu solchem beschwerlichen Krig [st. that] nit gelangt sein. Hett man auch volgends uns nit enthoret, so wurds unsers verhoffens abermaln anderst stehen; aber es hat villicht nit anderst sein sollen, sondern Gott hat uns dise ding umb unser aller sund willen, die warlich vilvaltig sein, begegnen und zustehen lassen.

Was aber angehet den pfarher zu Dresden, ern Danieln Gresern, lassen wir uns euer bedenken nit ubel gefallen. Haben derwegen im geschriben, noch ein zeit lang zu Dresen ze pleiben, aber inen alweg da zu lassen, das wurde uns bedenklich fallen, dweil es uns in unserm land teglich an gelerten und tuglichen predicanten und selsorgern abgehet [3]).

Das wolten wir euch, dem wir mit sondern gnaden gneigt sein, hinwider nit pergen. Datum Thonawerde, 30. Augusti, anno 1547.

Nr. 17.

Der Landgraf an Melanchthon.

Cassel, 17. Juli 1559.

[Concept.]

Unsern gnädigen Gruss zuvor. Hochgelahrter, Lieber, Getreuer. Es haben uns itzo unsere Räthe von Augspurg in la-

---

[1]) Antwort auf Melanchthon's Brief vom 10. Aug., der in C. R. VI, 631, gedruckt ist. Ebd. ein Brief Melanchthon's an Gräser von demselben Tage. Gräser hatte einen Ruf zur Rückkehr nach Giessen erhalten, der Dresdener Rat sich aber an Melanchthon gewandt mit der Bitte, ihn zum Bleiben zu bestimmen.

[2]) Statt: hetten uns wol mit euch zu unterreden.

[3]) Auf demselben Blatte hat Bing den Brief an Gräser concipirt, in dem er ihn mit Bezug auf Melanchthon's Brief ersucht, „noch ein zeit lang als ein jar in Dresden zu bleiben."

Digitized by Google

tinischer Sprache zugeschickt, was die Kirchen in Piemont an die teutschen evangelischen Fursten uf diesem Reichstag gelangen lassen, wie Ihr sollich hierbei abcopirt finden werdet. Daraus Ihr dann zu vernehmen, wie das Evangelium (doch mit Verfolgung) in Piemont und an andern Orten in Italia wächset.

Das wir Euch gnädiger Meinung anzeigen wollen, mit gnädigem Begehren, Ihr wollet uns zu erkennen geben euern Zustand, und wie es Euch gehet.

Wie es sonstet ein Gelegenheit in Religionsachen ufm Reichstag hat, werdet Ihr ohne Zweifel von euerm Herrn, dem Kurfursten zu Sachsen etc. berichtet sein. Euch gnädigen Willen zu erzeigen, seind wir gneigt.

Digitized by Google

Anzeigen.

Preisermässigung bis Ende 1880.

In **R. v. Decker's Verlag**, Marquardt & Schenk in Berlin sind erschienen und zu dem **ermässigten Preise** durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Regesta pontificum Romanorum. Inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304. Edidit Augustus Potthast. Opus ab academia litterarum Berolinensi duplici praemio ornatum eiusque subsidiis liberalissime concessis editum. 1873—1175. in 4. maj. Vol. I. II. (Fasc. I—XIII). 271 Bogen; geh. früher 82 M., jetzt nur 40 M.; cart. früher 87 M., jetzt nur 47 M.

Reumont, Dr. A. v. Geschichte der Stadt Rom. 3 Bde. Auf Veranlassung Maximilians II., Königs von Bayern. 1867—1870. 233¾ Bogen. Mit 6 Plänen. gr. 8. Geh. früher 60 M., jetzt nur 25 M., 4 Bände, eleg. geb. früher 66 M., jetzt nur 31 M.

In **Carl Winter's** Universitätsbuchhandlung in Heidelberg ist soeben erschienen:

Die Anfänge des Christentums in der Stadt Rom.

Von Lic. theol. **K. Schmidt** in **Erlangen.**

8°. brosch. 60 Pf.

☛ Bildet Band II, Heft 3 der „Sammlung von Vorträgen", herausgegeben von Prof. W. Frommel u. Prof. Dr. Friedrich Pfaff. Preis für den Band von 10 Heften nur 4 ℳ!

Verlag von **Friedr. Andr. Perthes** in **Gotha.**

Ein dunkler Punkt.

Beleuchtet

in einem offenen Briefe

von

D. Friedrich Fabri.

Preis 80 ₰.; incl. freier Zusendung 90 ₰.

Meine Jugendzeit.

Von

Heinrich Leo.

Nebst Photographie.

broch. ℳ 5; geb. ℳ 6.

Digitized by Google

Constantin der Grosse als Religionspolitiker.

Von

D. **Theodor Brieger.**

I.

Es ist nicht die Absicht dieses Versuches [1]), die mannigfachen hypothesenreichen Darstellungen der religiösen Entwicklung Constantin's d. Gr., seiner jeweiligen inneren Stellung zum Christentum, wie man sie bis in die neueste Zeit zu geben versucht hat, um eine neue zu vermehren, noch auch eine der gegebenen wieder aufzunehmen.

Die Versuchung dazu, die grosse Tat Constantin's, die rückhaltslose staatliche Anerkennung des Christentums, durch ein Zurückgehen auf seinen religiösen Standpunkt psychologisch zu ergründen, lag und liegt allerdings nahe genug. Ist es doch ein allgemein menschliches Bedürfnis, für alle Handlungen einer grossen historischen Persönlichkeit, welche sich auf die Religion beziehen, ihren tiefsten Grund aufzusuchen, ihren letzten Quell zu erforschen durch das Eindringen in die innersten Geheimnisse des religiösen Bewusstseins. Schade nur, dass wir in dem vorliegenden Falle diesem Bedürfnisse, welches sich in dem Historiker desto kräftiger regt, je gewaltiger Constantin dasteht, nicht in

[1]) Von der für diese Literaturgattung gewährten Freiheit Gebrauch machend, habe ich es unterlassen, durchweg die Quellenbelege beizubringen. Der Zweck der gleichwohl hinzugefügten spärlichen Anmerkungen verrät sich von selber. Ein paar kritische Erörterungen, die ich über einige bisher mangelhaft untersuchte Fragen anstellen musste, habe ich, da sie für die Anmerkungen zu ausführlich ausfielen, als Anhang gegeben.

Digitized by Google

würdiger Weise, fast möchte ich sagen: in keiner Weise zu entsprechen vermögen.

Briefe des Kaisers, welche uns einen Blick gewährten in sein Inneres, liegen nicht vor; seine Memoiren, selbst wenn sie schwülstig und in der Stimmung eiteler Selbstbeschaulichkeit geschrieben gewesen sein sollten, wohlgeeignet das psychologische Dunkel hie und da zu erhellen, sind verloren gegangen. Die uns erhaltenen Actenstücke, Gesetze und amtliche Sendschreiben, geben uns keinen zuverlässigen Massstab der Beurteilung an die Hand; denn der eigentümliche, fromme oder frömmelnde Ton derselben gestattet, selbst wenn der Kaiser selber sie abgefasst haben sollte, was mindestens zweifelhaft ist, keinen Rückschluss auf seine persönliche Stellung zum Christentum; nur der jetzt in Aufnahme kommende Hofstil spricht sich in ihnen aus. — Endlich auch die Berichte von Zeitgenossen, den unmittelbaren oder doch nur wenig späteren, lassen uns hier im Stiche. Ein Teil dieser Berichterstatter, die mehr oder minder eifrigen Heiden, haben für die Lebenstat Constantin's nur Worte der Verurteilung, die etwa vorhandenen christlichen Motive vermöchten sie ohnehin nicht zu fassen. Unter den zeitgenössischen christlichen Schriftstellern aber hat der Einzige, den seine Hülfsmittel sehr wohl in den Stand gesetzt hätten, uns ein wahres Bild des Kaisers zu geben, hat Bischof Eusebius von Cäsarea in seiner umfangreichen Lebensgeschichte Constantin's vielmehr eine absichtliche Fälschung geliefert — freilich nicht zum Frommen seines Helden, des gottseligen Kaisers, den er im Glanze fast aller christlichen Tugenden strahlen lässt: denn dürften oder müssten wir diesem Lebensbilde Glauben schenken, so stände Constantin — das was wir sonst Sicheres über ihn wissen hinzugenommen — im Licht eines der widrigsten Heuchler da, wie nur je einer in der Geschichte aufgetreten ist.

So sähen wir uns, wenn wir die angeregte Frage beantworten wollten, ausschliesslich auf die Taten Constantin's angewiesen, so weit diese urkundlich feststehen. Allein sie sind zu vieldeutig, als dass sich aus ihnen auf dem überhaupt schlüpfrigen Boden der Ergründung religiöser Motive

Digitized by Google

ein historisch sicheres Ergebnis gewinnen liesse. Darum sind denn auch ihre Deutungen sehr verschiedenartig ausgefallen.

Zwar so leicht wie ehedem, in völlig unkritischen Zeiten, macht man sich die Lösung der Frage nur noch ausnahmsweise. Wer nähme heute noch mit Zosimus an, dass Constantin (im Jahre 326) den altväterlichen Göttern untreu geworden, um in der Religion der Vergebung von dem Blut seiner Mordtaten sich abwaschen zu lassen, für welche die heidnischen Priester keine Sühne zu bieten hatten? Ist doch diese Erklärung eines weltgeschichtlichen Ereignisses allzu sichtlich aus der Abneigung des Heiden gegen den ersten christlichen Kaiser geflossen. Und auch diejenigen sind zu zählen, welche Constantin auf seinem Zuge wider Maxentius (312) durch das bekannte Wunder bekehrt sein lassen, indem sie ein Märchen zu Hülfe nehmen, von dem wir unentschieden lassen müssen, ob es der eigenen Phantasie unseres einzigen Gewährsmannes Eusebius entsprungen oder von dem alternden Kaiser erdacht ist, auf dessen Erzählung und heiligen Eid sich der Bischof beruft. Aber selbst diese Apologeten des Mirakels wagen nicht, mit der „Bekehrung" Ernst zu machen.

Dass Constantin nicht plötzlich ein Christ geworden, darüber ist man heute allgemein einverstanden. Man versucht daher, seine religiöse Entwicklung darzustellen, und giebt die verschiedenen Phasen an, welche er durchlaufen hat, bis er schliesslich, angesichts des Todes, unzweideutig durch Empfang der Taufe sich der Kirche anschloss und im weissen Taufkleide freudig aus dieser Welt schied.

Zur Kennzeichnung dessen, was noch immer in kirchenhistorischen Kreisen unter Geschichtschreibung verstanden wird, ist es zweckdienlich wie interessant, wenigstens eine dieser Darstellungen in knappen Zügen vor Augen zu führen.

Bis zum Jahre 312 — so werden wir belehrt — war Constantin ein Heide: mit den vaterländischen Göttern steht und fällt ihm das Reich. In diesem wichtigen Jahre tritt

Digitized by Google

aber eine Wandlung in ihm ein. Auf dem Zuge gegen den ihm überlegenen Maxentius fühlt er das Bedürfnis, auch den Himmel für sich aufzubieten, und wählt den Gott, dessen geheimnisvolle Macht die Christen längst rühmten, die Heiden längst fürchteten: er macht einen Versuch mit dem Kreuz und Namen Christi; und als das Kreuz, mit welchem sein Heer in den Kampf zieht, seine Schuldigkeit tut, als ihm der ans Wunderbare streifende Sieg über Maxentius zufällt, da glaubt er an die Macht des Christengottes und giebt ihm im Mailänder Edict von 313 willig die Ehre. Kreuz und Monogramm Christi sind von jetzt ab sein Amulett. Mit einem Wort: er wird ein abergläubischer Freund der neuen Religion. Dieser religiöse Impuls verleiht den neuen kühnen Operationen der Staatskunst ihre Weihe und die innere Consistenz des Mutes.

Trotzdem ist Constantin noch bis auf einen Punkt Heide. Er schützt und begünstigt das Christentum nur als den einen gesetzlichen Zweig der öffentlichen Religion, ohne darauf auszugehen, das Heidentum auch nur allmählich zu verdrängen. Denn er selber giebt sich jetzt einem Religionsgemengsel hin: er verehrt einen obersten Gott, wie ihn nachgrade auch das Heidentum vielfach postulirte, wie ihn insbesondere die neuplatonische Philosophie annahm; aber dieser ist ihm bald der Christengott bald der Sonnengott; letzterer fliesst ihm mit dem ersteren zusammen und bildet eine neutrale Gottheit für beide Religionen; ja er denkt wohl daran, die Religion aller Völker zu verschmelzen.

Doch dieser Traum einer Union von Heidentum und Christentum zerrann, als 323 sein Kampf gegen den Mitkaiser Licinius sich zugleich zu einem Religionskrieg gestaltete, indem mit Constantin die Sympathien der Christen des ganzen Reiches waren, dem Licinius das Heidentum den Sieg wünschte. Dieser Kampf, in Wahrheit ein Kreuzzug, macht ihn zum Alleinherrscher: der Christengott hat ihn abermals wunderbar zum Siege geführt: voll und klar erkennt jetzt Constantin seine Bestimmung,

Digitized by Google

als Diener dieses Gottes von nun an (er tritt damit in seine dritte Phase) die wahre Religion auszubreiten; denn ihre Herrschaft ist ihm eine geschichtlich und göttlich angezeigte Notwendigkeit.

Auch jetzt noch ist er nicht mit einem Schlage Christ: nur langsam überwindet er in sich das Heidentum, zumal die abergläubische Angst. Aber, wie er von jetzt an die Kirche immer rückhaltsloser begünstigt, so unterwirft er sich auch für seine Person Gebets- und anderen Uebungen und hält sogar in seinem Palaste Predigten, deren Inhalt die Widerlegung des Heidentums ist, der Nachweis der Einheit Gottes, die Darstellung der Erlösung, die Schilderung des Gerichtes. Zuletzt, als er sein Ende nahe weiss, wirft er die letzte Hülle der Zweideutigkeit von sich und empfängt die Taufe.

Es ist wahr: er ist nicht auf dem Wege innerer Entwicklung zum Christentum gekommen. Der Ausgangspunkt für ihn war der Aberglaube; in seinem Fortgang fühlt sich Constantin als der Mann der göttlichen Protection, als das Werkzeug einer höheren Mission; aber am Ende erfüllt er sich mit Sympathie für die geistigen und sittlichen Güter, welche die Kirche in sich trug. Und alles in allem genommen darf man sagen: seine politische Arbeit hat sich ihm in Religion, in einen Gottesdienst verwandelt. Seine Schöpfung verschlang sich im Aufbau und Gelingen ganz und gar mit Religion, weil er nicht nur für die Religion, sondern auch durch die Religion und in ihrem Namen wirkte. Er ist nicht ausschliesslich Politiker: von Anfang an machen sich neben den politischen religiöse Motive geltend; wir bemerken je länger desto mehr ein flammendes Interesse für die Kirche und ihre Aufgaben, bemerken die opferwillige Selbstverleugnung einer fünfundzwanzigjährigen Arbeit für den Gedanken seines Lebens. Ein Christ im strengen Sinne war Constantin allerdings bis ans Ende nicht, aber er war doch innerlich berührt vom Christentum.

Digitized by Google

In dieser Weise hat uns noch der erst vor kurzem abgerufene Theodor Keim, ein Vertreter also der sogenannten kritischen Theologie, das religiöse Bild Constantin's gezeichnet. Man kann die reichen Verdienste des ebenso scharfsinnigen wie emsigen und in den Quellen bewanderten Forschers mit dankbarer Bereitwilligkeit anerkennen — wie ich namentlich die Erträge seiner reformationsgeschichtlichen Studien zu schätzen weiss —, und wird doch, angesichts der Quellen, Keim's „Constantin" als eine Verirrung, die hier angewendete Methode als eine principiell verwerfliche bezeichnen müssen: nicht eine kritische, sondern eine phantastische Geschichtschreibung liegt hier vor: die Phantasie ist es, welche dieses Bild entworfen hat, welche dafür die spärlichen Tatsachen gewandt auslegt, durch Hypothesen bereichert, mit lebhaften Farben herausputzt — ein um so übleres Verfahren, als dieses Bild aus einer falschen Intuition entsprungen ist [1]).

Nicht dass ich deshalb mit Jakob Burckhardt (in seinem herrlichen Culturbilde des Constantinischen Zeitalters) glaubte, dem Kaiser jede religiöse Ader absprechen zu dürfen. Nach Burckhardt hätte er ein lediglich indifferentes Verhalten zur Religion eingenommen: dieser mörderische Egoist war ganz wesentlich unreligiös; denn in einem genialen Menschen, dem der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen, kann von Christentum und Heidentum, bewusster Religiosität und Irreligiosität gar nicht die Rede sein. Das Heilige kennt er nur als Reminiscenz oder als abergläubige Anwandlung. Er war ein politischer Rechner, der alle vorhandenen physischen Kräfte und geistigen Mächte mit Besonnenheit zu dem einen Zwecke benutzte, sich und seine Herrschaft zu behaupten; eine profane Sele, voll kalter, schrecklicher Herrschbegier, die in der Politik von morali-

---

[1]) Th. Keim, Der Uebertritt Constantin's d. Gr. zum Christentum, Zürich 1862. Für die „kritische" Geschichtschreibung Keim's ist die Art und Weise bezeichnend, wie er aus dem Bericht des Eusebius, nicht bloss durch Lactantius bestimmt, noch den „Traum" zu retten weiss (S. 21—33, bes. 32f. 89).

Digitized by Google

schen Bedenken nichts wusste und die religiöse Frage durchaus nur von der Seite der politischen Brauchbarkeit ansah, ein furchtbarer, aber politisch grossartiger Mensch [1]).

Es ist das entschieden zu weit gegangen. Zu dieser herben Verurteilung des Menschen und des religiösen Charakters sind wir nicht berechtigt. Ich wiederhole es: die uns vorliegenden Tatsachen reichen nicht aus, um ein sicheres, besonnenes Urteil über diese innersten Geheimnisse des menschlichen Herzens bei Constantin zu bilden. Wir können weder beweisen, dass Constantin ein religionsloser, egoistischer Fatalist gewesen ist, noch, dass er ein mehr oder minder warmes religiöses oder gar christliches Interesse gehegt hat.

Zum Glück bedarf es aber auch einer solchen Constatirung seines religiösen Gehaltes für die Beurteilung der geschichtlichen Grösse Constantin's nicht. Schon an und für sich verstösst es gegen den historischen Sinn, wenn man, um mit Heinrich Nissen zu reden, auf die Träger welthistorischer Prozesse den Massstab der Beurteilung in Anwendung bringt, der für kleine Menschen und kleine Verhältnisse die einzige Berechtigung hat. „Herrschsucht, List, Heuchelei und ähnliche Erklärungsversuche genügen doch kaum, um den Wert oder Unwert von Männern zu bestimmen, in deren Hand die Geschicke einer Welt gelegt waren." — Vollends aber in dem vorliegenden Falle steht das Eine unumstösslich fest, dass Constantin d. Gr. nicht deswegen dem Christentum Duldung und staatliche Gunst zugewendet hat, weil er innerlich von der Wahrheit dieser Religion überzeugt, weil er persönlich ein Christ war. Gegen letztere Annahme sprechen zu laut, zu gewaltig die Untaten dieses Fürsten aus der Zeit seiner Alleinherrschaft, also aus der letzten Periode seines Lebens: seinen Schwager und ehemaligen Mitkaiser Licinius, der sich ihm nur nach eidlicher Zusicherung seines Lebens ergeben hat, lässt er unter schnödem Bruch des Eides tödten; auch der unmündige Sohn des

---

[1]) Jak. Burckhardt, Die Zeit Constantin's d. Gr., Basel 1853.

Digitized by Google

unglücklichen Kaisers, Constantin's Neffe, wird nicht verschont; ja er legt, im Jahre 326, die Hand an seinen eigenen, trefflichen Sohn Crispus, und ihm muss bald Constantin's Gemahlin Fausta im Tode folgen — und noch so manche der Vertrauten des Kaisers erliegen in den dunkeln Hofkatastrophen, die sich von Zeit zu Zeit abspielen, der Hand des kaiserlichen Mörders, desselben, der vor seinen Hofleuten religiöse Reden hält und die Schilderung des göttlichen Gerichtes wohl gelegentlich benutzt, um durch das Drohende seiner Stimme an die furchtbare Macht des höchsten irdischen Richters zu erinnern. — Nein, nicht als Christ hat Constantin getan, was er vollbracht hat. Nie und nimmer wird man ein persönliches Christentum annehmen dürfen, wo in diesem Masse seine sittliche Bewährung ausbleibt. Will man aber einwenden, es habe „oft genug eine halbe, inconsequente, sittlich durchaus unbewährte, ja von unlauteren Motiven unterstützte Christlichkeit gegeben" und bei Constantin sei sie erklärlich [1]), nun, so will ich über Worte nicht streiten, glaube aber aus diesem Einwand das Zugeständnis entnehmen zu dürfen, dass das Christentum nicht die treibende Macht seines Lebens gewesen ist. Mit der scharfen Betonung dieses Satzes macht man sich keineswegs einer Verkennung des religiösen Elementes in Constantin schuldig. Verkannt werden kann nur was erkennbar ist. Wie weit sein „positives Interesse an gewissen christlichen Grundlehren" gegangen ist, können wir mit einiger Sicherheit nicht bestimmen. Möglich, dass seine Parteinahme für die christliche Sache nicht bloss Mittel zum Zweck gewesen ist. Aber mit dieser Möglichkeit kann der Historiker nicht rechnen. So weit man von dem Christentum Constantin's zu urteilen vermag (und das kann man, wie bemerkt, nur mit der denkbar grössten Zurückhaltung — noch ganz abgesehen davon, dass überhaupt erst zu constatiren wäre, wie das Christentum beschaffen war, welches in den ihm näher tretenden Kreisen geherrscht, welches

[1]) So Gass in seinem auch heute noch lehrreichen Artikel „Constantin" in der Real-Encyklopädie III (1855), S. 130 ff.

Digitized by Google

er allein kennen gelernt hat), so scheint ihm die neue Religion nur ein christlich angehauchter, verschwommener Monotheismus, eine neue Art der Superstition gewesen zu sein, die sich mehr und mehr an die Stelle seiner anfänglich heidnischen Vorstellungen setzte, ohne diese jemals zu überwinden, geschweige denn zu verdrängen. Doch dem sei wie ihm wolle, jedenfalls stellt sich uns sein äusseres religiöses Gebahren bis zu Ende als ein widerspruchsvolles dar und trägt in sich keinen Schlüssel zur Lösung des Rätselhaften.

So bleibt uns nur dieser Ausweg, seine weltgeschichtliche Tat als einen Ausfluss seiner Politik zu betrachten. Wagen wir es daher, bei diesem genialen Herrscher von seinen etwaigen religiösen Anwandlungen abzusehen und alles auf seine staatsmännische Klugheit zu beziehen.

Dieser seitens der politischen Historiker von Gibbon und Manso bis auf Burckhardt und Heinrich Richter[1]) mit mehr oder weniger Glück eingeschlagene Weg ist der einzig gewiesene. Denn meine Andeutungen haben zu zeigen versucht, nicht nur, warum wir, durch die Beschaffenheit des eigenartigen Quellenmaterials gezwungen, das religiös-christliche Interesse des Kaisers ausser Ansatz lassen müssen, sondern auch, dass und warum wir es — von jener Unmöglichkeit einer positiven Würdigung desselben noch ganz abgesehen — ausser Ansatz lassen dürfen: hat man überhaupt ein solches anzunehmen, worüber uns ein einigermassen sicheres Urteil nicht zusteht, so hat es auf alle Fälle nur in ganz untergeordneter Weise mitgewirkt; mit dieser notgedrungenen Vernachlässigung desselben geht uns in dem Bilde des geschichtlichen Helden kein wesentlicher Zug verloren. Hätte aber die Behauptung, dass der religionspolitische Beweggrund zu seiner Charakteristik nicht ausreiche, eine Berechtigung, so würde sich der Historiker, wie die Dinge liegen, zu dem Geständnis genötigt sehen, dass sich nur ein einseitiges Bild Constantin's entwerfen

---

[1]) Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865.

Digitized by Google

lasse. Dass aber jene Behauptung des Grundes entbehrt, das mag der nachfolgende Versuch zeigen.

II.

Zu Anfang des vierten Jahrhunderts stand die christliche Kirche nach einem etwa vierzigjährigen ihr zuteil gewordenen Frieden äusserlich mächtiger da als je zuvor. Sich stützend auf ihre straffe Gliederung war sie zu einem Staat im Staate geworden, ein um so beachtenswerteres Gemeinwesen, je grösser in der langen Zwischenzeit seit der letzten Verfolgung die Zahl ihrer Glieder geworden, je mehr sie auch in den höheren Schichten der Gesellschaft, in den verschiedensten Zweigen der Verwaltung einflussreiche Anhänger gewonnen hatte. In dieser bedrohlichen Macht der neuen und fremden Religion erblickte Kaiser Diocletian die Nötigung, alles daran zu setzen, um die Christen zur Anerkennung der heidnischen Staatsreligion zurückzuführen. Er eröffnete im Jahre 303 (warum grade in diesem Jahre, nach einer bald zwanzigjährigen Regierung, ist noch unaufgehellt [1])) eine Verfolgung, welche in ihrem weiteren Verlaufe in eine der blutigsten und grausamsten ausartete. Allein, noch deutlicher als früher zeigte sich jetzt: die Religion Jesu war nicht auszurotten, auf diesem Wege nicht; erfolglos war alles Wüten, ungebrochen blieb die heroische Kraft der religiösen Ueber-

---

[1]) So müssen wir leider auch noch nach den eindringenden Erklärungsversuchen von Hunziker, Theod. Preuss und Mason (unter denen Preuss mit besonderer Auszeichnung zu nennen ist) sagen. Falls ich mich nicht täusche, wird der besonnene Historiker hier über ein *Non liquet* überhaupt nicht hinauskommen, es müsste denn sein, es gelänge uns noch einmal, über den Grad der Glaubwürdigkeit, welchen der Verfasser der *Mortes persecutorum* verdient, uns ein sicheres Urteil zu bilden (nachdem Jak. Burckhardt den Wert dieser Quelle ungebürlich herabgedrückt, ist man neuerdings — wie mir scheinen will — wieder in den entgegengesetzten Fehler verfallen; ich gedenke dieses Urteil bald bei anderer Gelegenheit zu begründen).

Digitized by Google

zeugung bei dem Kern der Christenheit, ja die Heiden selber empfanden zuletzt Ekel an den grausigen Scenen. Unter diesen Umständen verstand sich im Jahre 311 der Oberkaiser Galerius zu einem Edict, welches den Christen die Ausübung ihres Cultus gestattete.

So erfreuten sich die oft Verfolgten bereits gesetzlicher Duldung, etwa seit Jahresfrist, als Constantin sich anschickte, die Zügel der Weltherrschaft zu erfassen. Zwar war er bereits im Sommer 306, im Alter von 32 Jahren, seinem edlen Vater, dem Augustus Constantius Chlorus, nicht ohne einen usurpatorischen Act, in der Herrschaft Galliens und Britanniens gefolgt. Aber sein weltgeschichtliches Auftreten fällt erst in das Jahr 312. In diesem Jahre verständigte er sich mit dem Augustus Licinius, dem Herrscher des osteuropäischen Reichsteiles, und machte sich dann an die Beseitigung des Usurpators Maxentius, welchem Provinzen wie Italien und Africa gehorchten; und kaum ein halbes Jahr später konnte er sich mit Licinius, dem inzwischen Maximinus, der Gebieter der asiatischen Provinzen, unterlegen war, in die Herrschaft des Weltreiches teilen. Schon damals muss Constantin sich mit dem Gedanken getragen haben, die Begünstigung des Christentums zu einem Grundsatz seines politischen Handelns zu machen. Denn im Herbst 312, auf dem Heerzuge wider Maxentius, erwies er einem christlichen Symbol eine ungewohnte Ehre: indem er die Schilde seiner Krieger mit dem Monogramm des Namens Christi, den verschlungenen Buchstaben XP, zeichnen liess — die Christen wussten sich bald zu erzählen, es sei infolge eines mahnenden Traumes geschehen —, reihte er ein christliches Abzeichen den altheidnischen Symbolen des Heeres ein. Möglich, doch wenig wahrscheinlich, dass er auch schon damals das später sogenannte Labarum anfertigen und dem Heere vorantragen liess, jenes unzweifelhaft in seinen späteren Kriegen von ihm gebrauchte Feldzeichen: eine Stange mit einem Fahnentuch an einem Querholze und mit einem Kranz auf der Spitze, der das nämliche Monogramm umschloss [1]).

[1]) Die Zeichnung der Schilde mit dem verschlungenen XP ist

Digitized by Google

Es war — wenn wir anders bei der Dürftigkeit und Unzuverlässigkeit unserer Quellen dieses merkwürdige Ereignis richtig zu würdigen im Stande sind — ein symbolisches und doch nicht misverständliches [1]) Bekenntnis politischer (vielleicht zugleich superstitiöser) Art zum Christengott, der hier zum ersten Mal als Lenker der Schlachten aufgeboten wurde, im Kampfe gegen einen in den Künsten der heidnischen Mantik sich erschöpfenden Feind. Noch vor anderthalb Jahren wäre die Anwendung dieses Symbols ein revolutionäres Beginnen gewesen, eine Kriegserklärung Constantin's gegen seine Mitkaiser, vorab gegen den Oberaugustus Galerius; seitdem der Religion Christi durch letzteren Duldung gewährt war, konnte die Einführung eines christlichen Abzeichens bei der Armee nicht mehr in diesem Lichte erscheinen, aber ein Act kühner Entschlossenheit war sie gleichwohl, mochte auch immer Constantin seines zum nicht geringen Teile aus Barbaren, Germanen und Kelten zusammengesetzten Heeres völlig sicher sein [2]). Dennoch müssen wir uns vor einer Ueberschätzung des Vorganges hüten. Wir wissen nicht einmal, ob er über die Kreise seines zunächst beteiligten Heeres hinaus allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat: zwei Jahre später berichtet uns ein im Orient (zu Nicomedien) lebender christlicher Schriftsteller allerdings von ihm, aber zur Kenntnis des grossen kirchlichen Historiographen, des Bischofs von Cäsarea in Palästina,

---

durch Lactantius, *De mortib. persec.* 44 hinreichend gesichert. Die Einführung des Labarum — natürlich nicht des von Eusebius, Vit. Const. I, 31 beschriebenen Prachtstückes — schon im Kriege gegen Maxentius ist das Einzige, was aus der Erzählung des Eusebius, Vit. Const. I, 28—31 wenigstens als Möglichkeit zugestanden werden muss. Doch wird die Wahrscheinlichkeit schon dadurch verringert, dass Eusebius in seiner Kirchengeschichte von diesem neuen Feldzeichen noch nichts weiss (cf. H. E. IX, 9). Vielleicht ist das Labarum zuerst in dem Kriege gegen Licinius 323 zur Anwendung gekommen (nach Eus., Vit. Const. II, 3sqq.; die Erzählung von diesem Kriege H. E. X, 8 ist so kurz gehalten, dass man hier die Erwähnung des Labarum nicht erwarten darf).

[1]) S. den Anhang, Kritische Erörterungen 1.

[2]) S. Zos. II, 15; vgl. die Erwägungen Burckhardt's S. 393.

Digitized by Google

scheint er selbst nach einem Decennium noch nicht gelangt zu sein.

Jedenfalls bedurfte es nach dieser bildlichen Sprache noch einer deutlicheren, und sie folgte wenige Monate später. Nachdem das mit dem „heilbringenden Zeichen" gewappnete Heer den Sieg über den übermächtigen Feind errungen hatte, Rom dem Sieger in die Hände gefallen war [1]), erliess Constantin im Winter 312/13 von Mailand aus gemeinsam mit Licinius ein neues Religionsedict. Es verkündete uneingeschränkte Religionsfreiheit für alle, namentlich aber für die Christen; so beseitigte es auch die gesetzlichen Schranken, welche bisher noch dem Uebertritt zum Christentum im Wege standen, und bestimmte die Zurückgabe aller Versammlungsorte und sonstigen Güter an die Corporation der Christen (*corpus Christianorum*): die gegenwärtigen Besitzer sollten allenfalls aus Staatsmitteln entschädigt werden. Und unmittelbar darauf beginnt nun die lange Reihe von Massnahmen Constantin's zu Gunsten der neuen Religion. So wird den Geistlichen Befreiung von den öffentlichen Leistungen zuteil, der Kirche Steuerfreiheit wie die Erlaubnis, Vermächtnisse anzunehmen. Daneben zieht der Kaiser schon jetzt Bischöfe an seinen Hof, sie werden seine Beisitzer und Tischgenossen; oder er zeichnet sie durch besonders gnädige Handschreiben aus, überhäuft sie mit Ehren, stellt ihnen, wenn sie zu den Synoden reisen, die kaiserliche Post zur Verfügung. — Nichts desto weniger hatte die bisherige Staatsreligion keinen Grund, über Beeinträchtigung zu klagen. Der ganze heidnische Cultus wird fortgeführt mitsammt dem Wahrsagerwesen: ihnen wird gelegentlich durch Gesetze ihr Fortbestand garantirt. Auch die Münzen des Kaisers, soweit sie überhaupt das Gebiet der Religion streifen, in Bild und Schrift sich nicht mit militärischen Insignien, mit den herkömmlichen allgemeinen Stichwörtern begnügen, tragen nach wie vor ein heidnisches Gepräge: besonders häufig weiht er sie dem Sonnengott, dem Liebling des aufgeklärten heidnischen Monotheismus, doch nicht viel weniger oft Ju-

[1]) S. Anhang, Kritische Erörterungen 2.

Digitized by Google

piter oder auch Mars [1]). — Durch seltene Unparteilichkeit, mit nicht geringer Klugheit weiss er jene weitherzige Toleranz, als deren Programm das Mailänder Edict gelten durfte, durchzuführen. Keineswegs aber denkt er daran, wie man ihn noch neuerdings sonderbar misverstanden hat, eine neue Universalreligion einzuführen [2]); sondern die alte und die neue Religion sollen, beide ungekränkt, neben einander bestehen. Allerdings aber mussten sie sich mit einander vertragen — und um das zu erleichtern, suchte er ein neutrales Gebiet ausfindig zu machen und nach Kräften anzubauen. Daher redet er in seinen Briefen und Erlassen mit Vorliebe unbestimmt von der obersten Gottheit, von dem höchsten Gott, wobei die Christen an den Vater Jesu Christi, die Heiden nach Gefallen an Jupiter oder an den Sonnengott denken konnten. Hierher gehört auch die Einführung der Feier des Sonntages: der Herrentag der Christen und der heidnische Sonnentag begegneten sich in ihr; und damit er im Heere wenigstens gemeinsam begangen

---

[1]) Unter den bisher verzeichneten Münzen aus der ganzen Regierungszeit Constantin's (306—337) tragen etwa 29 % eine heidnische Legende, für die kurze Zeit, wo er die Titel Cäsar und bald darauf Filius Augustorum führte (306—307), 43 %, für die Zeit seiner Herrschaft als Augustus (307 ff.) 28 %. Da sich diese Procentsätze nur durch Vergleichung würdigen lassen, mögen hier auch die Procente angegeben sein, in welchen uns heidnische Legenden bei den zeitgenössischen Kaisern von Diocletian ab begegnen; einzelne der Zahlen sind auffallend, andere höchst bezeichnend: Diocletian 47 %, Maximianus Herculius 39 %, Constantius Chlorus 38 %, Galerius 47 %, Severus 40 %, Maxentius 13 %, Maximinus Daza 70 %, Licinius 60 %, Licinius der Jüngere 22 %. Von den Münzen der bis 337 als Cäsaren regierenden Söhne Constantin's weisen heidnische Legenden auf bei Crispus (317—326) 5 %, bei Constantin II. (317—337) 3½ %, während sie bei den Cäsaren Constantius II. (323—337) und Constans (333—337) ganz fortfallen, ebenso bei dem Cäsar Delmatius (335—337).

[2]) Die Berufung auf die unklare Stelle des Briefes Constantin's an Alexander und Arius Eus., V. C. II, 65, 1 reicht zum Beweise nicht aus, so lange man nicht Taten Constantin's vorzubringen vermag, welche zeigen, dass er sich wenigstens vorübergehend mit einer in diesem Grade utopischen Idee getragen hat.

Digitized by Google

werden könnte, schrieb Constantin ein allgemein monotheistisches Gebet vor, an dem die Heiden beinahe ebenso wenig Anstoss zu nehmen vermochten wie die Christen. Suchte er durch solche Massnahmen ein friedliches Nebeneinanderbestehen der beiden Religionen anzubahnen, so mochte er vorübergehend sich um so leichter mit der Hoffnung auf Gelingen tragen, als er, wie uns seine späteren Kundgebungen deutlich zeigen, vom Christentum nur den Monotheismus zu fassen vermochte, worin er sich ohne Frage mit nicht wenigen Christen seiner Tage berührt hat, und überdies — auch das vermögen wir aus seiner späteren Regierungszeit nachzuweisen — das Heidentum durch Unterdrückung der unsittlichen Culte und durch Beschneidung der Auswüchse des Superstitiösen zu reinigen bestrebt war: jenes verblasste Christentum und dieses gereinigte Heidentum konnten allerdings in Frieden mit einander leben.

Man könnte freilich meinen, nur die Rücksicht auf seinen Mitkaiser Licinius, den Herrscher des Ostens, habe Constantin zu dieser unparteiischen oder — vielleicht besser gesagt — zwiespältigen, doppelseitigen Religionspolitik vermocht: die Furcht, dass eine Bedrückung des Heidentums ihm die Herzen seiner überwiegend heidnischen Untertanen entfremden und dem Licinius zulenken möchte. Möglich, dass eine derartige Rücksicht mitbestimmend auf Constantin gewirkt hat, aber den Ausschlag kann sie nicht gegeben haben. Denn auch in der Zeit seiner Alleinherrschaft setzt er im grossen und ganzen die bisherige Toleranz nach beiden Seiten hin fort; wenigstens nur in geringem Grade neigt sich das Zünglein der Wage nach der christlichen Seite, so, dass über die persönlichen Sympathien des Herrschers kein Zweifel mehr möglich ist, aber ohne dass der officielle Fortbestand des Göttercultus eingeschränkt wäre. Macht gleich Constantin kein Hehl aus seiner Vorliebe für die neue Religion, als Gesetzgeber und oberster Vorsteher des Religionswesens im Reiche versteht er, sich nach wie vor über den Parteien zu erhalten.

Mit einer überraschenden Offenheit — hier um so schätzenswerter, als man sie hinter dem Schwall frommer

Digitized by Google

und widerlicher Phrasen auf den ersten Blick kaum vermutet — spricht der Kaiser gleich nach dem Siege über Licinius in zwei Erlassen an die bisherigen Untertanen desselben das Programm seiner ferneren Religionspolitik aus. Es war im wesentlichen das alte von Mailand, nur lebhafter vorgetragen, schärfer bestimmt. Innerhalb der Grenzen des Mailändischen Edictes hielt er sich, wenn er jetzt auch für den Orient alle Nachwirkungen der Verfolgung für die Kirche und ihre einzelnen Glieder beseitigte; ebenso, wenn er nachdrücklich betonte, dass jeder die Freiheit haben solle, in religiösen Dingen zu tun was er wolle; der Tempelcult sei mit nichten, wie man fälschlich ausgesprengt habe, aufgehoben. Er freilich würde allen Menschen raten, sich der reinen und unbefleckten Religion zuzuwenden, wenn nicht die Macht des Irrtums in den Herzen etlicher zu tief eingewurzelt wäre. Bestimmter aber als früher zu Mailand offenbart er jetzt seine persönliche Stellung, indem er das Heidentum als „unfromme Meinung", als eine „Macht der Finsternis" bezeichnet. Doch die „Irrenden" mögen immerhin ihre „Lügentempel" behalten! Denn den Kampf für die Unsterblichkeit aufzunehmen darf niemand durch Strafen gezwungen werden; nur möge, wer nicht geheilt werden will, das nicht einem Andern zuschreiben, da das Heilmittel allen offen angeboten sei, und sich hüten, die wahre Religion zu verachten. Genug, auch diese Erlasse atmen immer noch den Geist der Toleranz; durchweg wird die Freiheit der Ueberzeugung betont.

Dennoch soll Constantin nach einer noch immer weit verbreiteten Annahme das Christentum jetzt zur Staatsreligion oder gar zur alleinigen Staatsreligion erhoben haben. Dann würden jene Proclamationen nur Worte enthalten, und die Taten des Kaisers hätten ihnen schlecht entsprochen. Indessen, jene Annahme ist ungegründet. Allerdings erging (326) das Verbot, verfallene Tempel wiederherzustellen, ja es kam hin und wieder sogar zur Zerstörung von Heiligtümern; aber wohl fast ausnahmslos wurden nur solche Cultusstätten unterdrückt, welche durch ihre Ausschweifungen sittlich anstössig waren oder wo die Priester besonders arger

Digitized by Google

Täuschungen der Menge sich beflissen. Und wenn so mancher Tempel seiner Schätze, namentlich der Kunstschätze beraubt ward, indem die Götterbilder eingeschmolzen oder massenhaft nach Constantinopel geschleppt wurden, so hat man längst bemerkt, dass dies vorzugsweise in vorwiegend christlichen Gegenden geschehen sein wird. Auf alle Fälle dürfen wir aus solchen Vorkommnissen nicht auf eine Bedrückung des Heidentums schliessen; denn andere Tatsachen stehen diesen gegenüber. Auch als Alleinherrscher ist Constantin Pontifex Maximus geblieben, heidnischer Oberpriester: und es war das für ihn noch kein so ganz leerer Name; er musste auch für seine Priester sorgen und er tat es: er erhielt sie bei ihren Einkünften und Rechten, auch die Freiheit von öffentlichen Diensten bestätigte er ihnen — wiederholt und noch ganz am Ende seiner Regierung — durch ein Gesetz. Noch in den letzten Lebensjahren (333—337) erteilt er, was uns eine über jeden Verdacht der Unechtheit erhabene Inschrift bezeugt, einem italischen Städtchen die Erlaubnis, seinem Geschlecht, der *gens Flavia,* einen Tempel zu erbauen und daselbst scenische Spiele und Gladiatorenkämpfe zu veranstalten, nur dass das seinem Namen gewidmete Heiligtum nicht durch den „Trug irgend eines ansteckenden Aberglaubens" befleckt werden dürfe. Ja, selbst in seiner neuen Residenz, Constantin's ureigenster Schöpfung, erstanden einige Tempel, welche an Pracht mit den vielen Kirchen dieser Stadt wetteifern konnten. Sogar bei der Grundsteinlegung der Constantinopolis im Jahre 326 war das Heidentum kaum zu kurz gekommen: wurde doch damals der Stadt durch magische Künste der Schutz der Himmlischen gesichert; ebenso erhielt Constantinopel vier Jahre später bei der Einweihung eine eigene Schutzgöttin, welche eifrig angebetet wurde, und alle Plätze sah man mit Götterstatuen überreich ausgestattet. — Auch sonst gab er den Heiden keinen Anlass sich zurückgesetzt zu fühlen: das Gepräge der Münzen freilich hat vielleicht nur noch spärlich heidnische Schrift gezeigt [1]), noch seltener jedoch die jetzt

[1]) Die Behauptung, dass nach 323 nur noch wenige Münzen mit

Digitized by Google

hier neu auftauchenden christlichen Symbole, so dass selbst in einer solchen Aeusserlichkeit die Neutralität gewahrt wor-

---

heidnischen Legenden geschlagen sein dürften (wie ich aus Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes S. 519 ersehe, auch von Cavedoni, doch übertrieben, vertreten, vgl. schon Eckhel VIII, 79 und dagegen v. Wietersheim III, 242), wage ich auf Grund eines genaueren Studiums des einschlagenden numismatischen Materials. Einen zwingenden Beweis für ihre Richtigkeit zu führen mache ich mich zur Zeit nicht anheischig, aber mindestens wahrscheinlich lässt sie sich machen. Bekanntlich hält es bei der Mehrzahl der Constantin als Augustus aufführenden Münzen ungemein schwer, sie genauer zu datiren, und eine ganze Reihe spottet jeden Versuches. Doch können wir von den ungefähr 130 Stück mit heidnischen Legenden ihren äusseren Kriterien nach (vgl. Cohen VI, 88f.) einige 50 der ersten Zeit der Regierung Constantin's als Augustus zuweisen, 20 andere mit Bestimmtheit als vor 324 fallend aufzeigen. (Nach 314 können wir mit Sicherheit nur 7 verlegen, auf denen Constantin Maximus genannt wird, welchen Titel er 315 annahm; auch die zuletzt genannten 20 fallen wahrscheinlich in diese Zeit; doch gehört selbstverständlich eine viel grössere Anzahl als diese der Zeit nach 314 an, und von einer Reihe von Stücken würde sich dies durch Vergleichung mit den Münzen des Licinius wohl noch zeigen lassen). Mehr Licht bringt uns die Vergleichung der Münzen seiner Söhne aus ihrer Cäsarenzeit; ich habe bereits (s. oben S. 176, Anm. 1) darauf hingewiesen, dass schon bei Crispus und Constantin II. (317—326, bzw. 337) heidnische Legenden nur selten vorkommen, und zwar — bezeichnender Weise — mit Einer Ausnahme nur auf Broncemünzen, bei Constantius (seit 323) und Delmatius (seit 335) dagegen gar nicht. Darf man aus dieser Tatsache nicht den Schluss ziehen, dass auch der Kaiser seit dem Siege über Licinius vorgezogen haben wird, sich vorzugsweise der schon längst üblichen „neutralen" Legenden zu bedienen? — Aber wann tauchen die ersten Münzen mit christlichen Zeichen auf? Die Ansicht Feuardent's (Médailles de Constantin et de ses fils portant des signes de Christianisme, Revue Numismat., Paris 1856, S. 247—255), dass das Monogramm nicht vor 335 auf Münzen gesetzt sei, wie diejenige Cavedoni's, der bis 333 hinaufgeht, widerlegt sich dadurch, dass wir eine Münze von Crispus mit dem Monogramm besitzen (Cohen VI, 204 n. 132). Ist demnach die erste Münze mit christlichem Symbol spätestens 326 geprägt (vermutlich aber nicht vor 324), so wird die grosse Mehrzahl ihrer Nachfolger doch (mit Feuardent) in die allerletzten Jahre der Regierung Constantin's verlegt werden müssen. Uebrigens sind von Constantin selbst nur 4 Münzen mit christlichen Emblemen bekannt

Digitized by Google

den wäre. Doch, was entscheidend, das Gesetz kennt keinen Unterschied zwischen christlichen und heidnischen Staatsbürgern. Vergebens suchen wir nach einem Edict, welches das Bekenntnis zum Götterglauben und seine Ausübung verboten hätte. Während der ganzen Regierungszeit Constantin's durften die Heiden ebensogut wie die Christen die höchsten Stellen im Heere, in der Staatsverwaltung, am Hofe bekleiden; und an letzterem finden wir, obgleich doch längst „Hofbischöfe" sich um den Gebieter scharten, Jahre lang auch einen neuplatonischen Sophisten in dem höchsten Vertrauen des Kaisers. Kurz, wohin wir auch blicken mögen, nirgends bemerken wir, dass die alte Religion verfolgt, nicht einmal, dass sie auf die Stufe einer bloss geduldeten herabgerückt wäre. Mit einem Worte: der Staat Constantin's war ein paritätischer [1]).

Aber freilich liess sich diese Parität nicht herstellen ohne eine entschiedene und augenfällige Begünstigung der christlichen Kirche. Die alte Religion war im Besitzstande, sie brauchte nur darin erhalten und bestätigt zu werden; die neue dagegen, bis vor kurzem die unterdrückte, war ohne die Privilegien, deren sich jene seit Urzeiten erfreute, ohne die Reichtümer derselben. Wollte er sie einander gleichstellen, so musste er der Kirche mit vollen Händen geben, sie in jeder Weise durch seine staatlichen Mittel be-

---

(denn die mit dem Kreuzeszeichen gehören überhaupt nicht hierher), ebensoviele von Constantin II. als Cäsar, je eine von den Cäsaren Constantius und Constans, 2 von Delmatius. Die Zusammenstellung der Münzen mit christlichen Symbolen bei Martigny, Dictionnaire p. 519 sq., auf Grund der Forschungen Garrucci's gegeben, ist durchaus unkritisch: nicht bloss werden die Münzen mit dem Kreuzeszeichen als christliche betrachtet, sondern es wird selbst auf einer Münze des jüngeren Licinius das Monogramm constatirt!

[1]) Es ist eines der Verdienste Heinr. Richter's (S. 84—88, vgl. 669f.), das von Constantin geschaffene „System der Parität" gegenüber der angeblichen „Erhebung des Christentums zur Staatsreligion" mit Nachdruck betont zu haben. Gern bekenne ich bei dieser Gelegenheit, wie lebhaft ich überhaupt Richter's ausgezeichneter Skizze Constantin's, die leider nicht überall die gebürende Beachtung gefunden hat, mich zu Dank verpflichtet fühle.

Digitized by Google

fördern, ihr Wachstum erleichtern — denn wie weit stand sie noch an Ausdehnung hinter der Genossenschaft der Götterverehrer zurück! Da die Kirche aber nur auf Kosten des Heidentums wachsen konnte, so musste ihre Begünstigung mittelbar diesem zum Schaden gereichen. Die Parität musste, wie die Dinge lagen, zu Gunsten der Kirche ausschlagen. — Für eine gröbliche, mehr als indirecte Verletzung der Parität wird man aber kein Beispiel beibringen können. Zum wenigsten darf man Constantin d. Gr. nicht nachsagen, dass er das Christentum durch Gewaltmittel auszubreiten gesucht habe. Aber die Anwendung verlockender Mittel, das Darbieten äusserer Vorteile verschmähte er nicht: nicht nur, dass Neubekehrte durch Gnadenerweisungen ausgezeichnet wurden, es kam auch vor, dass er in einer rein heidnischen Gegend eine Kirche baute und mit reicher Mitgift ausstattete, damit sie durch Wohltätigkeit eine Gemeinde um sich zu sammeln vermöchte. In dieser Beziehung scheint er nicht bloss ungemein erfindungsreich gewesen zu sein, sondern auch seine Grundsätze zum Zweck der Uebertragung auf Andere in ein gewisses System gebracht zu haben; denn, wenn sein christlicher Panegyriker uns hierin recht berichtet, so hätte der Kaiser sogar den Vätern von Nicäa zum Abschied einen Vortrag darüber gehalten, wie sie durch ein weltkluges, vielmehr unredliches, Verfahren die Zahl der Anhänger der „heilbringenden Lehre“ leichtlich vermehren könnten.

III.

Wie haben wir nun über diese religionspolitischen Massnahmen zu urteilen?

Als Constantin's religionspolitische Grundgedanken werden wir diejenigen betrachten dürfen, bei denen die feststehenden Taten dieses Herrschers, auch die scheinbar oder tatsächlich sich widersprechenden Handlungen, sich am leichtesten, ungezwungensten erklären. Denn der Historiker besitzt kein Recht, die grossen Heroen der Geschichte wider-

Digitized by Google

spruchsvoller erscheinen zu lassen, als absolut notwendig ist, kein Recht, ohne Not sie mit der nur zu gewöhnlichen Unklarheit kleiner Geister auszustatten, um sie so den Alltagsmenschen näher zu rücken und verständlich zu machen.

Der antike Staat war durch zahlreiche Fäden verknüpft mit der Religion, die hier ganz wesentlich als Staatsinstitut erscheint. Hat nun Constantin etwa an die Stelle dieses Staates einen religionslosen setzen wollen? Wollte er etwa durch eine derartige fundamentale Umgestaltung die Schwierigkeiten heben, welche eine neue Religion dem Staate bereitete? Diese Frage ist einfach zu verneinen. Es bedarf nicht erst des Hinweises, dass der Gedanke eines religionslosen Staates dem Altertum völlig fern gelegen hat, wie dem ganzen Mittelalter, ja wie selbst noch den Reformatoren; denn schon das Verfahren Constantin's, wie wir es kennen gelernt haben, schliesst diesen Gedanken aus. Beide Religionen werden ja vom Staate unterstützt, beide werden bei wichtigen Staatsactionen, wie bei der Weihe Constantinopels, herangezogen.

Mit scheinbarerem Rechte hat man behauptet, Constantin habe bereits im Mailändischen Edict das Princip absoluter Religions- und Gewissensfreiheit proclamirt [1]) und in seiner Regierung bis zu Ende wirklich durchgeführt. Auch dann würde er seinem Jahrhundert noch weit, weit vorangeeilt sein; denn wie lange hat es gedauert, bis jenes der antiken Welt fremde, durchaus christliche Princip sich Anerkennung und Geltung erobert hat! Doch es sei! Man könnte ja hierfür immerhin sich auf die Taten Constantin's berufen: tatsächlich hat er ja, wie wir fanden, die Gleichberechtigung der beiden Religionen im Reiche begründet und aufrechterhalten, tatsächlich sich bemüht, ihr friedliches Zusammenleben zu fördern. Es fragt sich nur: ob unser Religionspolitiker diese Gleichberechtigung für den idealen Zustand der Dinge, für einen solchen gehalten hat, den er

[1]) So nicht nur Neander, Kircheng. III (4. Aufl.), S. 16—18, sondern selbst noch Heinr. Richter, S. 64f. 668.

Digitized by Google

eben wegen seiner Mustergültigkeit ein für alle Mal aufrichten wollte, ob er ihn nicht vielmehr im Laufe der Jahre immer entschiedener nur als ein notwendiges Uebergangsstadium betrachtet hat. Von Dauer wäre, sollte die erste der beiden Fragen zu bejahen sein, sein Werk jedenfalls nicht gewesen: denn schon unter seinen Söhnen und Nachfolgern schlägt die Kirchenpolitik der Kaiser sehr bald eine andere Bahn ein: das Heidentum wird anfangs nur noch geduldet, bald verpönt, dann bedrückt, gelegentlich auch verfolgt, während die Kirche mehr und mehr die Geltung der Staatsreligion erlangt und zuletzt förmlich als solche anerkannt wird — ein Prozess, der am Ende des 4. Jahrhunderts unter Theodosius dem Grossen sein Ziel erreicht. Ich glaube die Behauptung wagen zu dürfen, dass Constantin diesen Umschwung, der sich schon wenige Jahre nach seinem Tode anbahnt, doch selber mehr als mittelbar vorbereitet hat. Um von anderem abzusehen, auf Eine Tat des Kaisers muss ich hinweisen. Während er erst sterbend die Taufe empfing und sich die Freiheit persönlicher Ueberzeugung bis ans Ende wahrte, hat er seinen Söhnen eine specifisch christliche Erziehung geben lassen; dadurch machte er ihnen die Neutralität in dem Kampfe der beiden Religionen zu einer Unmöglichkeit: sie waren von vornherein Parteimänner. Ist es denkbar, dass ein scharfblickender Geist wie Constantin diesen Umschwung der gesammten Lage nicht sollte vorhergesehen haben? So darf man vielleicht annehmen, dass er ihn auch nicht hat verhüten wollen; ja, dass es im Laufe der Jahre ihm immer stärker zum Bewusstsein gekommen ist und seit dem Antritt der Alleinherrschaft in voller Klarheit ihm vor Augen stand, wie er eine Ordnung von Staat und Kirche aufrichte, in welcher die beiden Religionen letztlich ihre Rolle austauschen mussten.

Nur auf Grund dieser Annahme können wir, wenn ich mich nicht täusche, Constantin als antiken, nicht modernen

Digitized by Google

Charakter ganz verstehen, nur so seiner genialen Grösse gerecht werden.

Versetzen wir uns noch einmal zurück in das Jahr 312. Constantin sah sich als Staatsmann vor eine ungeheuere Aufgabe gestellt. Die bisherige christenfeindliche Politik der Kaiser hatte jüngst rückhaltsloser als je zuvor das Bekenntnis ihrer Ohnmacht, um nicht zu sagen, ihrer Niederlage ablegen müssen, sterbend hatte Galerius das Vergebliche aller Verfolgung anerkannt, widerwillig zur Duldung sich bequemt. Aber konnte es bei einer einfachen Duldung der Christen sein Bewenden haben? Wie kann ein Staat, dessen religiöses Bekenntnis der Polytheismus ist, auf die Dauer eine Religion dulden, welche die Götter des Staates für böse Dämonen erklärt, der politischen Religion eine universale entgegensetzt und dabei hinlängliche Proben ihrer jugendlich frischen Lebenskraft gegeben hat? Besteht nicht die Gefahr, dass sie, falls man sie ruhig gewähren lässt, nicht nur die alte Religion zu den Toten werfen wird, sondern mit ihr den Staat, welcher zäh und eigensinnig an einer abgelebten Religionsform festhält? In der Tat waren die Dinge so weit gediehen, dass nur dies noch die Frage war, ob die Kirche sich des Staates bemächtigen sollte, oder ob der Staat, unter Aufgabe seiner bisherigen Politik, noch bei Zeiten die Kirche bemeistern würde — auf einem Wege, der bisher noch nicht betreten war, auf den aber die Zeichen der Zeit hinwiesen. Es ist der unvergängliche Ruhm Constantin's des Grossen (nicht des Christen, sondern des Politikers), dass er diese Zeichen der Zeit zu deuten verstanden hat. Mit weitem, grossartig staatsmännischem Blick überschaut er die Lage. Zweierlei musste sich ihm ohne weiteres bemerklich machen: die Hinfälligkeit des alten Glaubens, der in langsamer, aber unaufhaltsamer Zersetzung begriffen war, und die Unmöglichkeit, die neue Religion auszurotten. Diese Unmöglichkeit leuchtete vielen ein, sie war der Inhalt einer auch unter Heiden weitverbreiteten Ueberzeugung; und gewiss haben auch viele die Gefahr, welche aus jener Unbezwinglichkeit des Christenglaubens für den Staat entsprang, in ihrer ganzen Grösse

Digitized by Google

gewürdigt; seit den Tagen Diocletian's war sie jedem Verständigen offenbar. Allein von der Menge dieser Einsichtigen unterschied sich Constantin dadurch, dass er aus den gegebenen Voraussetzungen klaren Geistes die einzig richtige Folgerung zog: diese Folgerung, dass jene unbezwingliche Macht eine weltgeschichtliche sei, dass ihr die Zukunft gehören müsse.

Mit dieser genialen Einsicht war für den Staatsmann aber zugleich die Notwendigkeit gegeben, dass der Staat sich anders als bisher zum Christentum stelle.

Und war denn das zu Anfang des vierten Jahrhunderts so unmöglich?

Einst war das politische Verhalten der Christen ein schroff abweisendes gewesen. Zwar hatten sie dem Staate gehorcht, soweit ihr Glaube das gestattete, aber er war doch in ihren Augen nichts anderes als ein Stück der unheiligen Welt, mit ihr unrettbar dem Verderben verfallen, baldigem Untergang bestimmt — und laut, mit einem gewissen Trotz verkündeten sie das Gericht Gottes über ihn, voll der frohen Zuversicht, dass Christus in kürzester Frist wiederkommen und dann das Reich Gottes sichtbarlich aufrichten werde. Ja eben diese Vorstellung von dem baldigen Wiedererscheinen ihres Herrn erfüllte all ihr Sinnen und Denken, war der wirksamste Reiz für ihren Kampf um das Jenseits, für ihre Verachtung alles Irdischen, auch dieses grossartigsten irdischen Gemeinwesens, welches sich ihnen im römischen Weltreich darstellte. Dass der Staat jemals ein christlicher werden könnte, diesen Gedanken wiesen sie weit von sich. Natürlich daher, dass ihnen alles anrüchig war, was mit dem Staate in Beziehung stand: wie sie nur ungern ihr Recht bei den öffentlichen Gerichtshöfen nahmen, so suchten sie die Eidesleistungen zu vermeiden, den Kriegsdienst, die Uebernahme von Staatsämtern jeder Art; unbedingt aber entzogen sie sich den staatlichen Pflichten des Opferns und der götzendienerischen Verehrung der Kaiser — und wenn sie infolge dessen von Zeit zu Zeit verfolgt wurden, so sahen sie sich

Digitized by Google

hierdurch in ihrer Anschauung vom Wesen des Staates nur noch bestärkt. —

Indessen dieses spröde Verhalten der Christen hatte etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts und besonders im Laufe des dritten allmählich einer ganz anderen Stimmung Platz gemacht. Die Erwartung der Wiederkunft des Herrn trat nachgrade zurück; um so mehr fühlte die Kirche das Bedürfnis, in der Welt, welche nun doch noch nicht so bald dem Untergang anheimfallen wollte, sich häuslich einzurichten, erwachte das Verlangen, was man bislang nur verachtet, zu erobern. Je stärker in dem genannten Zeitraum die Kirche an Zahl ihrer Glieder wuchs, desto weniger konnte ein solches Beginnen als fruchtlos erscheinen. Unmittelbar mit dieser Tendenz der Welteroberung war auch eine andere Wertung des Staates an die Hand gegeben. Man ahnte seinen sittlichen Wert, erkannte seine praktische Bedeutung; er wurde für die Christen ein erstrebenswertes Gut, wohl wert, dass man in reger Arbeit, ernstem Ringen sich seiner bemächtigte. Ueberdies hatten sich Kirche und Staat schon unbewusst genähert, wie Christentum und Heidentum überhaupt. Waren letztere in Sitte, Cultus, auch einzelnen Lehrmeinungen einander näher getreten, so jene, indem der Staat mehr als ehedem sittliche Aufgaben als Staatszwecke verfolgte [1]), die Kirche dagegen durch ihre Verfassung und gesammte Organisation ein staatsähnliches Institut geworden war. — Wie sich die in Rede stehende Umwandlung des politischen Verhaltens der Christen im einzelnen vollzogen hat, sind wir leider nicht im Stande zu verfolgen, da wir über die in Betracht kommenden Jahrzehnte höchst mangelhaft unterrichtet sind. Aber das steht fest: in den letzten vierzig Jahren des dritten Jahrhunderts, dieser ununterbrochenen Friedenszeit, ist die ehemalige Schroffheit verschwunden und eine starke staatsfreundliche Strömung geht durch die Kirche. Schon zu Beginn der siebziger Jahre machen wir die überraschende Warnehmung, dass dieselben

---

[1]) Man vgl. die Andeutungen Adolf Harnack's, Theol. Lit.-Zeitung 1876, S. 377f.

Digitized by Google

Christen, welche einst in rein weltlichen Streitfragen das heidnische Forum gemieden hatten, in einem kirchlichen Zwiste den Schiedsspruch des Kaisers Aurelian anrufen und den weltlichen Arm nicht verschmähen, um mit seiner Hülfe einen ketzerischen Bischof vom Stuhle zu stossen. Vollends unter Diocletian finden wir zahlreiche Christen im Heere wie in der Civilverwaltung und am Hofe. Ein Staatsamt bekleiden und Christ sein hielt man also nicht mehr für unvereinbar. Ja geflissentlich nahm man an den Geschäften des Staates teil, um Einfluss auf seine Verwaltung zu erobern. Wir besitzen aus dieser Zeit die Instruction eines Bischofs für einen christlichen Oberkämmerer mit bis ins einzelne gehenden Ratschlägen, wie dieser Beamte seine hohe Stellung klug zu benutzen habe, um den Kaiser für die Religion Christi zu gewinnen. Sogar auf dieses höchste Ziel steuerte man demnach schon hin! Und nicht ohne Grund fühlte sich die Kirche: festgefügt war ihr Organismus, beispiellos die Gewalt, welche sie über ihre Angehörigen besass.

War sie nun von ihrer unversöhnlichen Feindschaft gegen den Staat längst zurückgekommen, so war für diesen offenbar die Möglichkeit gegeben, auch seinerseits die Gegnerschaft fallen zu lassen. Was aber sollte an ihre Stelle treten? Schwächliche Duldung? Hingebende Freundschaft? Sie hätten die Kirche zur Herrin des Staates gemacht. Sein Interesse erheischte vielmehr tatkräftiges Eingreifen. Vielleicht gelang es ihm, jene ebenso schöpferischen wie zerstörungsgewaltigen Kräfte in seinen Dienst zu nehmen.

Constantin ist es, der diesen Versuch gewagt hat: vorsichtig, wie es scheint ganz im Bewusstsein von dem Gefahrvollen seines Beginnens und — mit unleugbarem Geschick.

Wie leicht konnten doch Gunst und Gaben, die der Kaiser der Kirche zuwendete, die grosse Mehrheit seiner heidnischen Untertanen wider ihn in die Schranken rufen! Man hat berechnet, es sei damals erst ein Zwanzigstel der Einwohner des Römerreiches christlich gewesen; das mag zu niedrig gegriffen sein, wie denn von anderer Seite die Zahl der Christen auf ein Zehntel der Bevölkerung veranschlagt

Digitized by Google

ist — es fehlt uns leider an jeder Handhabe zu einer auch nur annähernd zuverlässigen Berechnung [1]); aber die Behauptung wird auf keinen Widerspruch stossen, dass im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts dem christlichen Bruchteil immer noch eine Uebermacht gegenübergestanden hat, welche den Politiker in die unentrinnbare Notwendigkeit versetzte, auf sie Rücksicht zu nehmen.

Daher geht Constantin schrittweise vor; niemals lässt er sich von stürmischem Eifer fortreissen; er versteht zu warten, die Früchte reifen zu lassen; nur das jeweilig Erreichbare nimmt er in Angriff: und dieses selbst bestimmt er jedes Mal nach den gegebenen Verhältnissen, selber fort und fort aus ihnen lernend, da die Religionspolitik für ihn zu oberst nur Mittel zum Zweck ist.

Wir haben vorhin seinen Gang verfolgt.

Das Jahr 312 bringt den ersten kühnen Schritt des Religionspolitikers, sein symbolisches Bekenntnis zum Gott der Christen, der sich nun zum ersten Mal ausweisen soll, ob er es mit den Kriegsgöttern des Olymp aufzunehmen vermag. Er besteht die Probe und so folgt 313 das Mailänder Edict mit seiner Gleichstellung der beiden Religionen. Elf Jahre später wird es auf des abermals siegreichen Kaisers neues Herrschaftsgebiet, den Orient, ausgedehnt, hier aber mit unverhüllter Sympathie für das Christentum, dessen Bekenner im Osten des Reiches bei weitem zahlreicher waren als im Westen. Aber auch jetzt noch hütet sich der Machthaber sorgsam vor jeder Gewaltmassregel; auch jetzt noch wechseln mit seinen Gunstbezeugungen gegen die Christen in bunter Mischung die Garantien, welche er den Altgläubigen giebt. So erscheinen seine Erlasse widerspruchsvoll genug. Dennoch prägt sich in ihnen die Consequenz eines überlegenen Geistes aus. Unverwandt behält er sein Ziel im Auge,

[1]) Die erste Zahl vertritt nach dem Vorgange Gibbon's (Cap. XV, Bd. III, p. 435) Ludw. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 531 f., die zweite Heinr. Richter, der S. 85. 86 „etwa 5—6 Millionen Christen etwa 45 Millionen Heiden" gegenüberstehen lässt; leider hat er nicht angedeutet, worauf sich seine Zahlen stützen. Man vgl. noch Burkhardt S. 157 und v. Wietersheim III, 223.

Digitized by Google

und die Ruhe, Mässigung, Festigkeit sichern das Gelingen. Das unendlich Schwere glückt ihm: ohne gewaltsame Katastrophe führt er das Reich in eine neue Ordnung der Dinge hinüber und hinterlässt seinen Söhnen, den ersten christlichen Empfängern des Weltimperiums, eine so gesicherte Herrschaft, dass sie sich stark genug fühlen, alsbald durch scharfe Gesetze den Göttercult zu verbieten.

Aber noch mehr! Er hat ihnen auch eine gefesselte Kirche hinterlassen. Schon zwölf Jahre vor Constantin's Tod ist die Kirche die ergebene Dienerin des Staates und als solche die festeste Stütze des Trones.

Zwar, es war nicht eitele Selbsttäuschung, wenn die Christen, welche sich jetzt jubelnd in der kaiserlichen Gunst sonnten, vermeinten, dass die Kirche aus einem mehrhundertjährigen Kampfe als Siegerin hervorgegangen sei: wirklich war sie ja mit ungebrochener Kraft aus allen Verfolgungen emporgetaucht, und die Duldung, welche sie einst für sich gefordert, war ihr ungeschmälert zuteil geworden. Und dennoch, (mit dieser Tat vollendet sich das Meisterstück der Politik Constantin's) die Siegerin besiegt er. Er wusste sehr wohl, wozu ihm jenes System der Bevorzugungen dienen sollte: es war eine Schlinge in seiner Hand. Die durch keine Zwangsmassregeln gebändigte überwältigt er, bloss durch seine zuvorkommende Haltung, welche doch weit entfernt ist von einem bedingungslosen Sichhingeben: nicht einmal ihr Widerpart, das Heidentum, wird ihr auf Gnade und Ungnade überliefert.

Dass er aber die Herrschaft über die Kirche gewann, ist keine Frage. Er soll sich gelegentlich wohl einen „Bischof derer da draussen", seiner heidnischen Untertanen, genannt haben; er war es, wiewohl selber noch „draussen" stehend, auch für die Glieder der Kirche, in der Tat ein Oberbischof, der „allgemeine Episkopus". Es kommt in dieser Zeit zu dem ersten ökumenischen Concil, auf welchem die Einheit der Grosskirche (die katholische nannte sie sich bereits) zum ersten Mal grossartig sich darstellt. Aber Constantin beruft es; er oder wen er beauftragt führt den Vorsitz; er inspirirt die Väter; sein Wille ist der massgebende.

Digitized by Google

Die innersten Angelegenheiten der Christenheit, die Fragen des Glaubens, werden entschieden: auch hier macht sich der Wille des Machthabers bemerklich, der es für gut befindet, die dogmatische Theorie einer zwar kleinen, aber entschlossenen Minderheit zum Dogma stempeln zu lassen — und wer sich den Beschlüssen der Synode nicht fügt, den unter dem waltenden Einfluss des Kaisers zustande gekommenen, der wird abgesetzt, in unwirtliche Gegenden geschleppt, bis dann nach etlichen Jahren das Blatt sich wendet, andere von einer Synode verurteilt, vom Kaiser verbannt werden — und es fehlt nicht ganz an Bischöfen, welche dem „Gottgeliebten", dem „Freund Gottes" Beifall jauchzen. Freilich, nicht rauh und barsch, nicht stolz und befehlend pflegt dieser Oberherr aufzutreten: er beugt sich in Demut vor den Bischöfen, den heiligen Märtyrern und Bekennern, er nennt sich ihren Mitknecht, redet sie „meine Freunde", „geliebtester Bruder", „Deine Heiligkeit" an — ein unfehlbares Mittel der Herrschaft über die grosse Mehrzahl der Knechte Gottes. Aber für die Wenigen, welche den Wünschen, Bitten, „Aufmunterungen" des kaiserlichen Mitknechtes zu trotzen wagen, für Männer wie Athanasius, hat er — wenigstens zu Ende seiner Regierung — noch eine andere Sprache; wir können sie kennen lernen aus seinem Schreiben, durch welches er 335 eine Synode nach Tyrus beruft, auf der es dann zur Verurteilung des Athanasius gekommen ist; da sind seine Wünsche „Befehle", deren Nichtbeachtung er mit dem Exile bedroht als mit einer handgreiflichen „Belehrung, dass es ungeziemend sei, den Anordnungen des Selbstherrschers, die er zum besten der Wahrheit getroffen, sich zu widersetzen". — Wir sehen: die Kirche wird von Constantin nicht viel anders behandelt, als wäre sie bereits dem Staatsorganismus eingegliedert. Sein Eintreten für das Christentum, seine mit den Jahren fortschreitende Begünstigung der Kirche, nicht minder seine entschlossene, ja rücksichtslose Parteinahme wider die christlichen Sekten, diese ihm im höchsten Grade widerwärtigen Störenfriede und Zerstörer der Einheit der Grosskirche [1]),

[1]) Auf Constantin's ebenso durchsichtiges wie consequentes Ver-

Digitized by Google

verleihen ihm eine Autorität, welche den fehlenden Rechtstitel für sein Eingreifen in die innerkirchlichen Fragen ersetzen soll und ersetzt. So kann er — ohne auf hemmende Schranken zu stossen — die Kräfte der Kirche fruchtbar machen zum besten des Reiches wie des eigenen Trones. Die Kirche ist allerdings nicht die einzige Stütze, welche er dem Kaisertum gegeben hat; auch als Militärdespot und gewaltiger Organisator hat er Tron und Reich fester zu gründen verstanden. Aber seine Kirchenpolitik hat doch das beste tun müssen: sie hat den Grund gelegt zur Staatskirche, den Grund zum christlichen Staat. Mag man für unsere Tage die eine verurteilen, den anderen verwerfen, das Zeugnis wird Constantin dem Grossen eine unparteiische Geschichtschreibung niemals vorenthalten dürfen, dass er getan hat was seine Zeit gebieterisch forderte und was der Menschheit neben manchem tiefen Schaden doch unermesslichen Segen gebracht hat.

Es ist zwar sehr gewöhnlich geworden, im Interesse der Kirche über Constantin's staatskluge Tat zu klagen. Die Kirche, meint man, sei aufs tiefste durch ihn geschädigt, und oft genug hat man versucht, alles Verderben in ihr aus dieser argen Quelle abzuleiten. Diese pietistische Auffassung eines Gottfried Arnold, welche wir schon in gewissen sekti-

---

halten zu den Sekten glaube ich im Interesse der Kürze nicht erst eingehen zu sollen. Es ist nur die selbstverständliche Kehrseite seines gesammten kirchenpolitischen Handelns, als solche allerdings sehr bezeichnend: wollte er sich auf das Christentum stützen, ja machte er es in der Weise, wie ich zu zeigen versucht habe, zum Ausgangspunkt seiner Politik, so musste er den grössten Wert auf die Einheit seiner Bekenner legen; eine in Sekten oder auch nur in Parteiungen auseinandergehende Kirche durchkreuzte alle seine Pläne. Daher hat hier seine Toleranz ein Ende. Daher auch seine eigentümliche Haltung zu den innerkirchlichen Streitfragen, das Bestreben, sie als ganz unnütze, kindische Zänkereien von allem Anfang an zu unterdrücken: denn hierin haben wir doch schwerlich bloss den ihm eigenen Mangel an Verständnis zu erblicken, den er übrigens nicht bloss mit einem Eusebius, sondern mit der grossen Mehrzahl der Bischöfe gemein hatte.

Digitized by Google

rerischen Kreisen des Mittelalters warnehmen können, hat bis in die Gegenwart zahlreiche Vertreter gefunden. Und wer wollte die Schattenseiten des Staatskirchentums leugnen? Treten sie uns doch in grellen Farben vor Augen, bevor noch das Jahrhundert auf die Neige geht: die Freiheit der Kirche ist jetzt dahin; in hellen Haufen ziehen Heiden in sie ein, massenhaft heidnisches Wesen; ihre Reichtümer und Privilegien lassen sie verweltlichen, so dass Unzählige, die es noch ernst meinen, weltflüchtig in die Wüsteneinsamkeit sich retten; mit Hülfe des weltlichen Arms wird das Heidentum niedergekämpft, bald auch das erste Ketzerblut vergossen. Der Kenner der Kirchengeschichte weiss freilich, dass gar manches von dem, was nachmals so hässlich in die Augen springt, dem Keime nach schon vor Constantin in der Kirche enthalten war; er weiss, dass schon die Kirche des dritten Jahrhunderts in mehr als einer Beziehung die falsch-katholische war, ein Institut, welches in Gefahr stand, sich, dieses äusserlich verfasste, rechtliche Kirchenwesen, für identisch zu halten mit dem Reiche Gottes, daher allen seinen Einrichtungen, der Verfassung, dem Dogma ein göttliches Recht beizulegen, kurz ein Institut, das bereits auf dem Wege war, in Ceremoniendienst und hierarchischem Treiben sich zu veräusserlichen und, sobald der Druck der Verfolgungen nachliess, auch zu verweltlichen. Jene Klagen über das seit Constantin eingerissene Verderben beruhen daher zum grossen Teil auf einer falschen Voraussetzung: viele der Gefahren, in denen wir später die Kirche straucheln sehen, sind nicht von Constantin hervorgerufen, sondern höchstens gesteigert. Aber auch in den neu hinzugetretenen wird, wer das ganze der Entwicklung überschaut, keinen Grund sehen zu elegischen Klagen. Denn er kann sich der Warnehmung nicht verschliessen, dass die Kirche grade auf dieser neuen Grundlage, auf welche sie durch Constantin gestellt ist, die grosse Erziehungsanstalt für die europäischen Völker geworden ist und die Menschheit auf eine höhere Stufe ihrer Geschichte gehoben hat.

Digitized by Google

Anhang.

Kritische Erörterungen.

I. Zum constantinischen Monogramm.

1. Wenn ich im Texte (oben S. 174) die Zeichnung der Schilde der Krieger Constantin's mit dem Monogramm Christi ein symbolisches und doch nicht misverständliches Bekenntnis zum Christengott nannte, so dürfte man nach dem heutigen Stande der Forschung zu diesem Urteil berechtigt sein. Die Deutung der *transversa X litera summo capite circumflexo* auf den Namen Christus, wie wir sie bei Lactantius (De mort. pers. 44: „Christum in scutis notat") und bei Eusebius (V. C. I, 31: *τῆς σωτηρίου ἐπηγορίας τὸ σύμβολον, δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδηλοῦντα ὄνομα, διὰ τῶν πρώτων ὑπεσήμαινον χαρακτήρων, χιαζομένου τοῦ ρ κατὰ τὸ μεσαίτατον*) finden, kann als richtig, und zwar einzig richtig, im Ernst nicht bezweifelt werden, gleichviel ob Constantin und die damaligen Christen in dem Monogramm zugleich das Zeichen des Kreuzes erblickt haben mögen oder nicht [1]). Die noch immer beliebte Annahme, das Mono-

[1]) Letztere für die Würdigung des constantinischen Monogramms nicht unwichtige Frage harrt noch der endgültigen Entscheidung. Ich begnüge mich hier mit der Bemerkung, dass man sich für ihre Bejahung wenigstens auf die gleichzeitigen Kirchenschriftsteller nicht berufen darf. Während nämlich das *coeleste signum dei* des Lactantius keineswegs beweist, dass dieser Autor in dem Monogramm das Kreuzeszeichen gesehen hat, ist Eusebius unzweifelhaft dieser Auffassung ergeben gewesen (vgl. V. C. I, 31, 3, wo nicht wie sonst meistens das Labarum, sondern das Monogramm gradezu *τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον* genannt wird) — sehr natürlich, weil ihm durch seine Fabel von der Kreuzesvision das Kreuz, welches er I, 32, 2 als *σύμβολον ἀθανασίας* und *τρόπαιον τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης* erklärt, in einem Grade in den Vordergrund getreten ist, dass er — abgesehen von jener einmaligen Erwähnung des Monogramms in seiner Beschreibung des Labarum l. c. und der zweifelhaften Andeutung V. C. III, 2 — stets nur vom Kreuzeszeichen redet. Vgl. H. E. IX, 9, 10: *τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους* und *τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον* (vgl. dazu V. C. I, 40); V. C. I, 41, 1: *νικοποιοῦ σταυροῦ ὁμολογίᾳ*; II, 12, 1: *τοῦ σταυροῦ ἡ σκιήν* (vom Zelt des Labarum); III, 1, 2: *τὸ τοῦ πάθους τρόπαιον*; III, 2: *σωτήριον σημεῖον* (vom Kreuzeszeichen); III, 49: *τό τοῦ σωτηρίου πάθους σύμβολον*; IV, 21: *τὸ τοῦ σωτηρίου τροπαίου σύμβολον* vom Kreuz; das Labarum nennt Eusebius gewöhnlich *τὸ σωτήριον τρόπαιον*, V. C. II, 6, 2; II, 7; II, 9, 2; II, 16; III, 3, 2; III, 16; IV, 21 oder auch *τὸ νικητικὸν τρόπαιον* I, 37; III, 2; IV, 5, 2, *τὸ νικοποιὸν σημεῖον* L. C. 9, 8, *τὸ σωτήριον καὶ ζωοποιὸν σημεῖον* II, 16; L. C. 9, 8. Wegen dieses Sichvordrängens des Kreuzes infolge der Vision ist das

Digitized by Google

gramm sei ein zweideutiges Symbol, es sei auch einer allgemein heidnischen Ausdeutung fähig gewesen, sofern das Kreuz seit alten Zeiten auch in dem Sonnencultus, der sich grade in den Tagen Constantin's der weitesten Verbreitung erfreute, seine Stelle gehabt habe, ist eine ansprechende, aber haltlose Hypothese [1]).

Während es seit Eckhel (Doctr. num. VIII [Wien 1798], S. 88) üblich war, für das Monogramm auf das ganz gleiche [?], aber in seiner Deutung ungewisse, Zeichen auf attischen Tetradrachmen und auf den schweren Kupfermünzen der Ptolemäer hinzuweisen [2]), hat Rapp ein bei weitem reicheres Material zusammengestellt und zugleich in bestimmter Richtung zu verwerten gesucht. Er hat gezeigt, dass ein dem constantinischen Monogramm ☧ entfernt ähnliches Symbol wie auch das Zeichen ☩ auf einer Münze des armenischen Königs Tigranes sich findet (S. 143), und dass das letztere Zeichen auf Münzen wie desselben Königs so des gleichzeitigen Herodes des Gr. angetroffen wird (S. 127 f.),

---

Zeugnis des Eusebius zur Feststellung des ursprünglichen Sinnes des XP völlig unbrauchbar. Beachtenswert ist dagegen, dass nach dem Zeugnis de Rossi's *(Roma Sotteranea* II, [Rom 1867], S. 319 f.) die *crux decussata* (X) sich in S. Callisto überhaupt nicht findet; allein diese aber könnte bei dem ursprünglichen constantinischen Monogramm in Betracht kommen (s. unten). Uebrigens lässt sich auch die *crux immissa* (als einfaches Kreuz, also abgesehen von dem Monogramm ☩) in römischen Inschriften erst sehr spät nachweisen, nicht vor dem Jahre 407 (s. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae, septimo saeculo antiquiores* I [Rom 1857—61], N. 576, p. 243).

[1]) Vgl. die gelehrte und dankenswerte, aber grade in ihren Hauptergebnissen verfehlte Abhandlung von Rapp, Das Labarum und der Sonnencultus, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande, Doppelheft 39 u. 40 (Bonn 1866), S. 116—145, bes. S. 132, wonach Constantin „gewandt genug war, die Form des Augurstabes, des Bischofsstabes und des griechischen ϱ in einen Gedanken zusammenzufassen und diese dreifach bedeutsame Form an die Spitze der Stange zu setzen, durch welche sein Heerbanner für Sonnen- und Christus-Verehrer zugleich zur Oriflamme von Siegen werden sollte"; vgl. S. 120—122. So im wesentlichen auch Zöckler, Das Kreuz Christi (Gütersloh 1875), S. 152 f. — Gegen Rapp haben schon ein paar sonst durchaus unkritische, katholische Forscher, P. J. Münz, (Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi, die altchristlichen Symbole, das Crucifix; Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung VIII, 1866, S. 347—558) und J. Stockbauer (Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870) berechtigte Einwendungen erhoben, weungleich ihre Gegengründe zum Teil nicht stichhaltig sind. S. Münz S. 391 f. 400. Stockbauer S. 104—106.

[2]) So auch noch Zöckler, S. 140. Rapp sieht von diesen Münzen ab, vielleicht durch die Gegengründe Lenormant's (vgl. Stockbauer S. 86 f.) bestimmt.

Digitized by Google

wobei wir freilich dahingestellt sein lassen müssen, ob es hier als cultisches Symbol oder nur als numerisches Zeichen auftritt. Aber noch mehr, es ist Rapp ohne alle Frage der Beweis gelungen, dass das „vollkommene Ebenbild" des Monogrammes auf graeco-baktrischen und indo-skytischen Münzen des 2. und 1. Jahrhunderts vor Christus zu erblicken ist (S. 130 f. 138); und auch das wird man einräumen müssen, dass Münzen der graeco-baktrischen Könige Hippostratos Soter, Hermaios und Azis aus dem 2. Jahrhundert vor Christo wenn auch nicht „das vollständige Labarum" Constantin's, so doch dem Labarum auffallend ähnliche Figuren zeigen (S. 131. 134 f. 142). Indessen, was berechtigt uns zu den Folgerungen, welche Rapp aus diesen Tatsachen zieht? Wo haben wir auch nur den geringsten Anhaltspunkt dafür, dass diese um das Jahr 312 vier, fünf Jahrhunderte alten Münzen, welche wir jetzt aus unsern Sammlungen übersichtlich zusammenstellen können, Constantin oder seinen Zeitgenossen bekannt gewesen sind? Und ebenso wenig beweist das schräge (Sonnen-) Kreuz, welches als Symbol des Sieges gallisch-keltische Münzen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert vor Christo wie auch altbritische Münzen führen, mag dieses Kreuz auch immerhin bei dem römischen Heere als Feldzeichen Eingang gefunden haben (S. 118. 122. 128. 129 f.).

2. Wenn Rapp ferner die ursprüngliche Form des „Monogrammes Christi" noch als eine offene Frage behandelt, ob nämlich oder „eigentlich das richtige Monogramm" sei, so kann angesichts des uns vorliegenden numismatischen und epigraphischen Materials ein Zweifel kaum obwalten. Wären wir auf die Kirchenschriftsteller angewiesen, so würden wir allerdings zwischen und schwanken müssen. Das letztere Zeichen liegt offenbar dem Ausdruck des Lactantius zugrunde: *transversa X litera summo capite circumflexo*. Ob Lactantius, der wenige Jahre nach 312 im Orient schrieb, über das betreffende Zeichen nicht ganz genau unterrichtet gewesen ist, oder ob wirklich anfänglich das Monogramm die von ihm angegebene Form gehabt hat, können wir nicht mehr entscheiden. Ist letzteres der Fall gewesen, so ist sie jedenfalls in der Folgezeit unter Constantin mit der gefälligeren Form vertauscht worden. Schon der Wortlaut des Eusebius, der uns das Labarum auf Grund eigener Besichtigung beschreibt, lässt uns bloss an diese letztere Form denken [1]): „das P, in der Mitte mit einem X bezeichnet", oder „von einem

[1]) Anders Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl. Freiburg 1879, S. 259.

Digitized by Google

X durchschnitten." Doch ist auch hierauf wenig Gewicht zu legen. Entscheidend ist aber der numismatische und epigraphische Befund.

Die Münzen aus der letzten Zeit Constantin's wie diejenigen seiner Söhne, welche, sei es auf dem Labarum, sei es auf Helm, Schild oder als Aegis das Zeichen enthalten, zeigen übereinstimmend nur die Form [1]). Auch im Felde begegnet uns schon auf einer Münze des Crispus dasselbe Zeichen [2]). Dass diese Form von Anfang an die herrschende gewesen und auf dem Labarum allein zur Anwendung gekommen, kann daher nicht zweifelhaft sein. Aber ebenso unzweifelhaft hat als seltenere Parallelform schon zur Zeit Constantin's die nachher für mehrere Lustren völlig zurückgedrängte Form existirt, die wir wenigstens auf zwei Münzen nachweisen können, auf einer Goldmünze Constantin's im Felde neben einer Victoria [3]) und auf einer nach dem Tode des Kaisers geprägten Consecrationsmünze auf einer Kugel [4]). Dann aber verschwindet für längere Zeit das gänzlich: wie die Münzen des Delmaticus, Constantin's II., des Constans und Constantius II., so zeigen auch diejenigen der Usurpatoren Nepotian, Vetranio und Decentius [5]) ausnahmslos das . Auch bei dem den letztgenannten gleichzeitigen Tyrannen Magnentius (350 — 353) behauptet es seine Herrschaft, macht aber Ein Mal [6]) dem Platz [7]). Bei den Cäsaren Constantius Gallus und Julian wie bei Jovian treffen wir nur an, wogegen bei Valentinian I. und Valens im Felde oder auf dem Scepter einige Male neben der bei weitem häufigeren andern Form

[1]) Vgl. Cohen, Déscription historique des monnaies frappées sous l'empire Romain, VI (Paris 1862), S. 138—319, dazu die Tafeln VII, VIIbis und IX; ferner Revue numismatique, Nouv. Série I, (Paris 1856), Tafel VII wie endlich die Tafel bei Rapp.

[2]) Cohen VI, 204 n. 132.

[3]) Cohen VI, 112 n. 123.

[4]) DIVO CONSTANTINO. Eckhel VIII, 92, vgl. S. 463. 473. Cohen VI, 123 n. 189.

[5]) S. für alle diese Cohen VI.

[6]) Cohen VI, 337 n. 58.

[7]) Fälschlich lässt de Rossi, *De titulis Christianis Carthaginiensibus* im *Spicilegium Solesmense* IV (Paris 1858), S. 531, dem Rapp S. 133, Zöckler S. 140 und Münz S. 391 folgen, das erst auf Münzen Valentinian's I. auftreten.

Digitized by Google

vorkommt und bei Valentinian II. und Theodosius langsam an Boden gewinnt [1]).

Im Ganzen analog ist der epigraphische Befund. In de Rossi's *Inscriptiones christianae urbis Romae* I kommt das schräge Monogramm in ausschliesslichem Gebrauch bis zum Jahre 355 vor: in diesem Jahre stossen wir zuerst auf die 2. Form [2]) (also fast genau zu derselben Zeit, wo sie bei Magnentius auf einer Münze zuerst von neuem auftaucht), für deren Anwendung hier, wie es scheint, das Bestreben massgebend gewesen ist, in dem Monogramm Christi zugleich das Kreuz (als *crux immissa*) hervortreten zu lassen: wenigstens deutet darauf das grade auf dem Epitaphium von 355 sich findende Bildchen, auf dem ein Mann mit der Rechten eine *crux immissa*, deren oberer Schenkel mit dem Oehr des P versehen ist, hält (s. de Rossi, *Inscr.* l. c.). Diese zweite Form begegnet uns zuerst wieder 368 (also zufällig wiederum ganz analog ihrem numismatischen Vorkommen unter Valentinian I. und Valens) und wird von jetzt ab ziemlich häufig, doch so, dass im ganzen 4. Jahrhundert das schräge Monogramm noch ein erhebliches Uebergewicht behält [3]).

---

[1]) S. für alles dieses Cohen VI. Es verlohnt sich nicht, den abwechselnden Gebrauch der beiden Formen noch weiter zu verfolgen. Ich bemerke nur: bei Valens' Gegenkaiser Procopius (365—366) und bei Gratian, desgleichen bei Maximus und dem Usurpator Eugenius nehme ich nur das schräge Monogramm war. Bei Valentinian II. und bei Theodosius halten sich beide Formen so ziemlich das Gleichgewicht, während unter 7 mit dem Monogramm gezierten Münzen von Theodosius' Gemahlin Flaccilla († 381) das nur Ein Mal (im Felde) vorkommt. Beachtenswert ist jedoch, dass (soweit wenigstens aus den numismatischen Werken zu ersehen ist) das schräge Monogramm auf dem Labarum seinen Platz noch immer bewahrt hat; erscheint fast ausnahmslos nur im Felde (ein Mal auf einem Scepter und ein Mal über einem von Türmen überragten Lagertor).

[2]) de Rossi, *Inscript.* I, 75 n. 125. de Rossi selbst (*De tit. Carth.* p. 529) erblickt schon in dem in den Jahren 347 und 348 auf römischen Epitaphien auftretenden Zeichen eine *forma, in qua crux clarius incipiat eminere et agnosci manifesto possit*, und betrachtet es als Uebergangsform zu dem graden Monogramm, das er (bei seinem bekannten Streben, überall *cruces dissimulatae* aufzuzeigen) mit Unrecht als *crux monogrammatica* bezeichnet. Bekanntlich ist jene neue Form vielmehr als durch Hinzufügung des I (*Ἰησοῦς ΧΡιστός*) entstanden zu betrachten.

[3]) Vgl. de Rossi, *Inscript.* I, 107—210. Falsch de Rossi (*De tit. Christ.* l. c.): *crux monogrammatica reliqua saeculi quarti parte* (d. h. seit 355). . *cum vetustiore monogrammate aequo paene gradu procedit.* Das schräge Monogramm kommt in dieser Zeit noch fast dreimal so häufig vor.

Digitized by Google

Durch die Darlegung dieses Tatbestandes ist zugleich eine weitere kühne Behauptung Rapp's in das rechte Licht gestellt. Indem Rapp sich wundert, dass seit Valentinian I. auf den Münzen, obgleich doch kein Senatsbeschluss oder kaiserlicher Befehl bekannt sei, bald diese bald jene Form des Monogramms sich finde, glaubt er „diese Wechselerscheinung des Monogramms" durch die Vermutung erklären zu dürfen, „dass bald die eine bald die andere Form von den Kaisern gewählt wurde, je nachdem sie dem morgenländischen [?] oder abendländischen Begriff des Kreuzes huldigten [1]) oder durch das ursprüngliche Siegeszeichen Constantin's vornehmlich das Heer oder andrerseits durch das senkrechte Glaubenszeichen die christliche Kirche zu Rom nebst ihrem steigenden Einflusse insbesondere für sich gewinnen wollten", und unterscheidet demgemäss das ☩ als das „Wahrzeichen des christlichen Glaubens" von dem ✠ als dem „eigentlichen Heerzeichen siegreicher Macht" (S. 133f.). Der genaue Parallelismus zwischen dem numismatischen und dem kirchlich-epigraphischen Gebrauch der Zeichen enthebt uns einer Widerlegung dieser Hypothesen: die beiden Formen sind sowohl auf den Münzen der Kaiser wie auf den christlichen Epitaphien Roms seit Mitte des 4. Jahrhunderts durchaus promiscue gebraucht worden, nur dass man für das Labarum mit Zähigkeit an der ursprünglichen Form festhielt [2]).

3. Nur mit wenigen Worten berühre ich zum Schluss noch eine Frage, deren Schwierigkeit fast noch grösser ist als das Interesse, das ihr entgegengebracht zu werden pflegt, die Frage nach dem Ursprung des von Constantin angewendeten Monogramms. Dass für das Vorkommen desselben in vorconstantinischer Zeit kein sicheres Zeugnis beigebracht werden kann, hat de Rossi selber, trotz seiner Bemühungen, für eine Inschrift mit dem Monogramm das Jahr 298 zu erhärten [3]), eingeräumt [4]). Wir

---

[1]) Für diese befremdliche Annahme vgl. die Ansicht Rapp's S. 119f.

[2]) Diese Bemerkung gilt, wie schon angedeutet, nur für das 4. Jahrhundert. Wer das weitere Verhältnis der beiden Formen des Monogrammes verfolgen wollte (wofür auch — für Gallien, Spanien und Britannien — die bekannten Inschriftensammlungen von Le Blant und Hübner ein beachtenswertes Material bieten würden), der dürfte das allmähliche Aufkommen des Kreuzes nicht ausser Acht lassen; vgl. schon de Rossi, *De titul. Carth.* p. 529ff., Stockbauer S. 103f. u. A.

[3]) de Rossi, *Inscript.* I, 28f. n. 26.

[4]) de Rossi, *De tit. Carthag.* p. 529 und *Roma Sotterranea* II, S. 321; ebenso Kraus, Rom. Sott. S. 260 und selbst

Digitized by Google

treffen es als isolirtes Symbol zum ersten Mal ein volles Jahrzehnt nach dem Kriege gegen Maxentius an, im Jahre 323, dann von 330 ab [1]). Doch hält de Rossi daran fest, dass das Zeichen ☧ als Abkürzung für *XPιστός* im Context *(come compendio di scrittura, non come simbolo e segno isolato)* schon früher gebraucht sei, wofür er auf zwei Inschriften verweist, welche allen Anzeichen nach dem 3. Jahrhundert angehören sollen [2]). Die Möglichkeit eines so frühen Vorkommens werden wir zugestehen müssen, aber einen Beweis dafür besitzen wir nicht.

Aus dieser Lage der Dinge hat man jüngst geglaubt [3]) die Folgerung ziehen zu dürfen, dass das Monogramm erst von Constantin formulirt, somit als die momentane Schöpfung eines Einzelnen zu betrachten sei. Mir scheint hier zu kühn auf ein *argumentum e silentio* gebaut zu sein. Dass Constantin ein bis dahin den Christen völlig unbekanntes Symbol des Namens Christi erfunden haben soll, ist überdies an sich wenig wahrscheinlich: die Anwendung des verschlungenen XP durch ihn erscheint doch weniger auffallend, wenn dieses Zeichen bei den Christen bereits in, wenn auch noch beschränktem, Gebrauch stand. Aber über blosse Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus; wenn nicht wider alles Erwarten neue archäologische Funde Licht schaffen, bleibt der Ursprung des Monogrammes verhüllt. Nur so viel steht fest, dass dieses Zeichen, mag es schon vorher hie und da im Sinne des Bekenntnisses zu Christus gebraucht sein oder nicht, seitdem ein Kaiser es zum Symbol der staatlichen Anerkennung des Christentums gemacht, binnen weniger Jahrzehnte das gebräuchlichste und beliebteste Signum derjenigen Christenheit geworden ist, welcher, um mit Eusebius (V. C. II, 19, 1) zu reden, „nachdem sie vorher in Finsternis und Schatten des Todes gesessen, glänzende Strahlen des Lichtes der Religion fröhliche Tage machten". Das Heerzeichen der Flavier ward als Siegeszeichen der Kirche ergriffen.

II. Ueber die angebliche römische Bildsäule Constantin's mit dem Kreuz.

Ich habe nicht gewagt, in meine Darstellung die Erzählung des Eusebius (H. E. IX, 9, 10. 11; V. C. I, 40, vgl. L. C. 9, 8)

Martigny, Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes, Nouv. édition, Paris 1877, S. 478.

[1]) S. Kraus und Martigny a. a. O., auch Victor Schultze in dieser Zeitschrift III, 479f.

[2]) de Rossi, *Roma Sotterr.* II, 276f. 320; ebenso Kraus, Rom. Sott., S. 260f.

[3]) Victor Schultze in dieser Zeitschr. a. a. O.

Digitized by Google

aufzunehmen, nach dem Siege über Maxentius habe Constantin in Rom eine Bildsäule von sich aufstellen lassen, welche ihn mit dem „heilbringenden Zeichen des Kreuzes“ [1]) in der Hand zeigte und überdies die bezeichnende Inschrift trug, „durch dieses heilbringende Zeichen, den wahren Beweis der Tapferkeit“ habe er die Stadt von dem tyrannischen Joche befreit. Obgleich noch neuere kritische Forscher, wie z. B. Burckhardt (S. 393), hierin unbedenklich dem Eusebius gefolgt sind, kann ich mich auch in diesem Punkte nicht von seiner Glaubwürdigkeit überzeugen. Fände sich die Erzählung nur in der Vita Const., in dem bekannten sagenhaften Zusammenhange des 1. Buches, so würde ihr von kritischen Historikern wohl kaum Beachtung geschenkt sein. Diese ist ihr vermutlich nur darum zuteil geworden, weil auch schon das im Uebrigen von jenen Legenden freie 9. Capitel des 9. Buches der H. E. den Vorgang fast wörtlich gleichlautend mitteilt [2]). Es fragt sich aber, ob hier die Erzählung ursprünglich ist, oder ob wir nicht vielmehr eine Spur einer späteren Ueberarbeitung der Kirchengeschichte durch Einschiebsel anzunehmen haben. Da wir leider noch immer keine im Zusammenhang unternommene kritische Untersuchung derjenigen Schriften des Eusebius, in denen er die Geschichte seiner Zeit erzählt, also vor allem der drei letzten Bücher der Kirchengeschichte und der Vita Const., besitzen, lässt sich diese Frage zur Zeit wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. Bekanntlich haben die drei letzten Bücher der Kirchengeschichte eine ganze Reihe von Abschnitten mit der Vita Const. teils wörtlich, teils fast wörtlich gemein [3]). An den meisten dieser Stellen sieht

---

[1]) Nur von diesem redet Eusebius, nicht, wie man allgemein ihm unterlegt und wie schon Rufin ihn verstanden hat, vom Labarum; vgl. H. E. IX, 9, 10: *τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον*, V. C. I, 40 erläutert *ὑψηλὸν δόρυ σταυροῦ σχήματος*.

[2]) Bei Keim (S. 26 f.) wenigstens ist es der „unbefangene“ Bericht der K.-G., der ein günstiges Vorurteil in ihm erweckt und demgemäss von ihm ausgebeutet wird.

[3]) 1. H. E. VIII, 13 fin. = V. C. I, 47, 1 (Maximianus).
2. H. E. VIII, 14, 2—6. 16. 17 = V. C. I, 33, 1; 35; 36; 34. (Maxentius).
3. H. E. VIII, 16, 3 fin.; 17, 1 = V. C. I, 57, 1—3 (Galerius).
4. H. E. IX, 9, 3—10 = V. C. I, 37—39 (Maxentius; vgl. auch H. E. IX, 9, 2 mit V. C. I, 37 init., H. E. IX, 9, 10. 11 mit V. C. I, 40).
5. H. E. IX, 10, 2 fin. 4. 14. 15 = V. C. I, 58—59 (Maximinus).
6. H. E. X, 8, 2—8. 11—19 = V. C. I, 49, 2; 50—51, 1; 54, 2—56 init. II, 1, 2 — cap. 2 (Licinius; vgl. auch H.

Digitized by Google

man deutlich, dass die Kirchengeschichte bei den Parallelabschnitten der Vit. Const. als Vorlage gedient hat. Anders scheint mir H. E. IX, 9, 10. 11, vgl. V. C. I, 39, 3 — cap. 40, die Sache zu liegen. Zwar trägt der vorhergehende, Kampf und Untergang des Maxentius behandelnde Abschnitt § 3—10, welcher V. C. I, 37—39, 2 mit ganz wenigen Abweichungen wieder aufgenommen ist, in der Kirchengeschichte alle Zeichen der Ursprünglichkeit an sich: denn die wenigen Sätze, welche die V. C. mehr hat, zeigen sich klar als spätere Zusätze, ihre Auslassung in der Kirchengeschichte bei etwaiger Herübernahme aus der späteren Schrift als unmöglich [1]). Allein wie kann Eusebius dann in § 10 plötzlich von dem *τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους*, dem *σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον* reden? Zwar hat er § 2 erzählt, Constantin sei gen Rom aufgebrochen *θεὸν τὸν οὐράνιον τόν τε τούτου λόγον, αὐτὸν δὴ τὸν πάντων σωτῆρα Ἰησοῦν Χριστὸν σύμμαχον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος* — eine Notiz, die ebenfalls befremdlich klingt, da er bisher kein Wort von der christlichen Gesinnung des Kaisers gesagt hat, sondern nur in ganz allgemeiner Wendung seine Frömmigkeit, in der er sich seinen Vater Constantius zum Muster genommen habe, gerühmt (VIII, 13, 14; IX, 9, 1) und so eben noch (IX, 9, 1) ihn und Licinius in dieser Beziehung auf eine Stufe gestellt hat, so dass der Verdacht nahe liegt, die Anrufung Christi sei ebenfalls eine spätere Einschaltung (etwa aus V. C. I, 37, 1). Doch, auch wenn wir die Ursprünglichkeit dieser Stelle zugeben wollen, so schwebt trotzdem noch immer die Erwähnung des Kreuzes völlig in der Luft [2]). Und so unerklärlich sie ist, so undenkbar ist es, dass Eusebius, falls er bei der Abfassung des 9. Buches etwas von der Verwendung des Kreuzes im Kampfe gegen Maxentius oder von der monumentalen Verherrlichung des ‚*σημεῖον*' nach dem Siege gewusst hätte, den einen oder den andern Vorgang nicht in schwungvollster Sprache erzählt haben sollte, zum wenigsten in Wendungen, wie wir sie V. C. I, 40, 1; 41, 1 lesen. Ich neige mich daher allerdings zu der Annahme,

---

E. X, 8, 8—10 mit V. C. I, 52 und 54, 1; H. E. X, 9, 2. 3 mit V. C. II, 3, 1; H. E. IX, 9, 6—8 mit V. C. II, 19, 2—20, 1).

[1]) Man vgl. I, 38, 2f. den Zusatz: *ὧδέ πη ἑλεῖν τὸν τῷ θεῷ φίλον ἐλπίσας. Ἀλλὰ τῷδε μὲν δεξιὸς παρῆν ὁ αὐτοῦ θεός, ὁ δ' ἀθεεῖ τὰς χρυφίους μηχανὰς καθ' ἑαυτοῦ δεῖλαιος συνίστη* (cf. H. E. IX, 9, 5) und § 4 die Ausschmückung der Tiberbrücke mit den Maschinen und der Falle (cf. H. E. IX, 9, 7), auch die Einfügung I, 39, 1 (cf. IX, 9, 9).

[2]) Motivirt dagegen erscheint sie in der Uebersetzung Rufin's durch die grosse Einschaltung zu Beginn des Capitels.

Digitized by Google

dass die §§ 10, 11 eine spätere Einschaltung sind [1]), wie denn auch § 12 sich durchaus passend an § 9 anschliesst.

Doch dem sei, wie ihm wolle, die Erzählung verdient, selbst wenn sie in der Kirchengeschichte ursprünglich sein sollte, auf keinen Fall Glauben. Schon an und für sich ist es höchst unwahrscheinlich, dass Constantin in dem überwiegend heidnischen Rom in dieser Weise sich habe darstellen lassen, hinter welcher das INSTINCTV DIVINITATIS des später LIBERATORI VRBIS, FVNDATORI QVIETIS gewidmeten Triumphbogens bei weitem zurückgeblieben wäre — unglaublich auch, wenn wir erwägen, dass er mit der Anwendung christlicher Zeichen auf Münzen vielleicht noch ein Decennium gewartet hat. Entscheidend aber ist vollends das Kreuz in der Rechten des Kaisers, da nach den neueren Forschungen der christliche Gebrauch des Kreuzes (zumal der hier in Betracht kommenden *crux immissa*) späterer Zeit angehört [2]) und sich auch auf Münzen Constantin's nicht als christliches Symbol nachweisen lässt [3]). Ob der Erzählung des Eusebius irgend ein tatsächlicher Vorgang, hier nur sei es übertrieben, sei es misverstanden, zugrunde liegt, darüber nach Art der Geschichtschreibung eines Manso [4]) eine Vermutung aufzustellen wäre ebenso überflüssig wie gewagt, obgleich es sehr wahrscheinlich ist, dass die Römer, so gut wie sie *Restitutori libertatis, Liberatori urbis suae* Münzen widmeten [5]), die wir dieser Zeit zuzuschreiben haben, ihn auch bald nach dem Siege über Maxentius in Denkmälern gefeiert haben.

---

[1]) Nachträglich sehe ich, dass schon von Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung III (Leipzig 1862), S. 232 die Stelle für einen späteren Zusatz erklärt. Seiner sonstigen Ausführung S. 231 vermag ich aber nicht zuzustimmen.

[2]) de Rossi, *De titul. Carth.* p. 528 f. 534 f.; *Roma Sott.* II, 319; vgl. auch die schematische Uebersicht bei Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I (Paris 1856), S. XIII. XIV.

[3]) de Rossi, *De tit. Carth.* p. 530 und p. 539, wo er das Urteil einer Autorität wie Cavedoni anführt; vgl. auch Feuardent, Revue numism. 1856, 252.

[4]) Leben Constantin's (Breslau 1817), S. 321 f. Ihm scheint im wesentlichen von Wietersheim III, 231 f. zuzustimmen.

[5]) Vgl. Cohen VI, 107 n. 93; 144 n. 356.

Digitized by Google

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

II.

Zur Frage nach dem Verhältnis der Lehre von der Kirche zu der Lehre von der prädestinatianischen Gnade.

1. Mit der Lehre des Augustinus von der Prädestination, meint Nitzsch [1]), steht seine Lehre von der katholischen Kirche nicht in Widerspruch, wenn man nur folgendes als seine Ansicht betrachten darf. „Die erste Voraussetzung und das eigentliche Princip alles Heils ist zwar die Prädestination; aber diese muss eben dadurch zur Erscheinung kommen, dass die Prädestinirten sich der von der empirischen Kirche dargebotenen Gnadenmittel wirklich und in normaler Weise bedienen. Die Gnadenmittel der Kirche sind wenigstens Mittel der Realisirung des prädestinirenden Ratschlusses Gottes, in welchem die Prädestination zur Kirche wesentlich mitenthalten ist.“ Dorner [2]) versichert in erheblich zuversichtlicherem Tone, in die Prädestination sei mit aufgenommen, dass sie sich nur durch die die Sacramente spendende Kirche auf historischem Wege vollziehe. Von dem Gedanken aus, dass die Prädestination sich durch geschichtliche Vermittlungen realisiren wolle und realisire, suche der Autor insbesondere in dem Buche *de correptione*

---

[1]) Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. Berlin 1870. Bd. I, S. 242.

[2]) Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873. S. 228.

Digitized by Google

et gratia die Einwände zu widerlegen, nach welchen um der Prädestination willen alles Handeln und Wirken für überflüssig erklärt werde. Das Princip, welches der Autor hier geltend macht, ist dies, es sei durch die Prädestination vorher bestimmt, dass nur durch die Vermittlung äusserer Ursachen diejenigen, welche prädestinirt seien, zur Prädestination gelangen können, u. s. w.

Ich will und kann diese Sätze, ohne Misverständnisse zu verschulden, — ohne die Lösung der von mir gewählten Aufgabe von vornherein zu vereiteln, hier nicht sofort beanstanden; wohl aber muss ich bekennen, dass die unterstrichenen Worte des letztgenannten Schriftstellers mir zu Einreden Veranlassung geben. Sollte derselbe jene Gedanken in einer Stelle des citirten Buchs ausdrücklich ausgesprochen gefunden haben, so möchte ich bitten, sie mir nachzuweisen; ich habe vergebens gesucht. Ist aber die Meinung, der in jenen frei gewählten Worten ausgeprägte Gedanke sei der die Erörterung Augustin's leitende und beherrschende, so erlaube ich mir zu bemerken, dass Behauptungen dieser Art wohl in Betracht der Voraussetzungen und des Zwecks der Schrift des Dr. Dorner erklärlich sind, für wissenschaftliche Untersuchungen aber in dem Sinne, wie ich sie verstehe, keine Bedeutung haben. Denn diese fordern und geben Beweise, was ja selbstverständlich nur durch Auslegung und Analyse der Quellenstellen möglich ist, bei welchem Geschäft ich grundsätzlich von aller Neigung zum voreiligen Systematisiren und Kritisiren, zum dogmatischen Einlegen mich frei zu erhalten bemüht bin. Aber freilich da die Aufgabe eine begrenzte ist, muss auch die Beweisführung eine begrenzte sein. Soll sie nicht endlos werden, so hat sie das Gebiet, auf welchem sie sich zu bewegen hat, durch Behauptungen zu beschränken. Somit behaupte ich denn, dass in dem *liber de correptione et gratia* der Gnadenmittel freilich mehrfach, der Kirche aber als Subject der Gnade, als der Spenderin des Heils, als Anstalt der Vermittelung desselben nirgends derart gedacht wird. —

2. Soll ein wissenschaftlicher Beitrag zur Erörterung des

Digitized by Google

in der Ueberschrift angekündigten Themas gegeben werden, so erscheint es am zweckmässigsten, von der Lehre von der prädestinatianischen Gnade auszugehen, denn sie ist nicht nur die der Zeit nach frühere [1]), sondern auch die unserem Verfasser eigentümliche, die originelle. Indes vor allen Dingen ist die ganze Fragstellung gegen Misverständnis zu sichern. Die Meinung ist nicht, Augustin habe über das Verhältnis der erwähnten Lehrkapitel, der in denselben in Betracht kommenden religiösen Grössen gegrübelt, das von uns in das Auge gefasste Problem mit Bewusstsein erwogen, eine Ausgleichung anzubahnen das Bedürfnis gehabt. Gedanken dieser Art konnten gar nicht in dem aufkommen, welcher ein so treuer Katholik zu sein meinte, wie dieser Theolog. Er war ja zu der katholischen Kirche übergetreten zu einer Zeit, wo diese ein Dogma von der Kirche wirklich hatte, nicht weniger aber ein solches von der prädestinirenden Gnade nach seiner freilich falschen Ansicht, wie ich wiederhole [2]), mit Einschluss sogar des Lehrmoments von dem *donum perseverantiae* [3]). Das eine wie das andere galt ihm als katholische, bindende Voraussetzung, ebenso die Uebereinstimmung beider. Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche tatsächlich ihre Heilsbedeutung gehabt und bewährt. Dass ihr diese auch verbleibe trotz der Lehre von der prädestinatianischen Gnade, daran durfte der nicht zweifeln, welcher (im Widerspruche freilich mit der Geschichte) diese nicht für seine Erfindung, sondern für eine längst hergebrachte hielt. Folglich konnte er gar nicht über das gegenseitige Verhältnis grübeln. Ein Problem, wie das, dessen Lösung wir zu versuchen die Absicht haben, existirte für diesen Kirchenlehrer gar nicht. Was wir untersuchen wollen, ist nicht ein Kapitel der Theologie Augustins, wie er selbst sich dieselbe

[1]) S. oben S. 6, S. 24. Vgl. S. 14.

[2]) S. oben S. 43.

[3]) De dono perseverant., cap. XIX, § 48. Op. ed. Venet., tom. XIV, 1052 1053; cap. XXIII, § 65 ib. 16, 1063. Ac per hoc praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defendimus, numquam Ecclesia Christi non habuit; cap. XIV, § 36 ib. 1043; cap. XXIII, § 63; de praedest. Sanct., § 27.

Digitized by Google

dachte oder gar etwa literarisch ausarbeitete, sondern betrifft eine Frage, welche, wenn sie anders momentan sich ihm aufdrängte, ihn doch nicht dauernd quälte, weil sie durch die Macht der katholischen Grundvoraussetzung unschädlich gemacht wurde [1]). Hätte er selbst als reflectirender Systematiker beide Lehrartikel in ein wissenschaftliches Verhältnis gebracht, so brauchten wir selbstverständlich das nicht zu leisten. Man könnte sich allerdings auch in diesem Falle die Aufgabe stellen, deren Lösung in Bezug auf Schleiermacher's Dogmatik z. B. Weissenborn und Bender sich unterzogen haben; aber ich gestehe, dass ich meinerseits auf eine solche verzichten würde. Die Arbeit, welche ich in diesen fortgesetzten Studien auf mich zu nehmen habe, ist in Betracht der soeben charakterisirten Beschaffenheit der Quellen eine schwierigere, eben darum auch lohnendere. — Sie will wenigstens eine gründliche sein; — aber dessen ungeachtet fühle ich mich keineswegs berufen, die Lehre von der Prädestination, mit welcher, wie oben angekündigt wurde, begonnen werden soll, hier vollständig zu erörtern. Das würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn ich eine erheblich genauere und richtigere Kenntnis und Erkenntnis mir verschafft hätte als andere Forscher sie besitzen. Dessen kann ich mich aber für jetzt nicht rühmen, aber ebenso wenig mich dazu entschliessen, in scheinbarer Selbständigkeit doch nur dasselbe zu wiederholen, was durch den Fleiss und den Scharfsinn früherer Dogmenhistoriker bereits ermittelt ist. Diese auch in unseren Tagen mit unverwüstlicher Treue vielfach befolgte, die Leser auf das Aeusserste langweilende Methode, von der mir unverständlich ist, inwiefern sie „dem Fortschritt" dienen soll, ist eine wissenschaftliche Unsitte, welche ich von Anfang meiner literärischen Tätigkeit zu meiden wenigstens redlich beflissen gewesen bin. —

3. Somit bleibt mir nur übrig unter Bezugnahme auf die Darstellung Anderer [2]) lediglich daran zu erinnern,

---

[1]) Vgl. unten § 13.

[2]) Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 290. Beck, Ueber die

Digitized by Google

dass nach des Bischofs von Hippo Regius prädestinatianischen Gedanken nicht bloss die Heilsursächlichkeit, der überweltliche, übergeschichtliche Gott im Himmel, sondern dass auch das Heil selbst hier als ein bereits seit Ewigkeit fertiges durch seinen Willen gesetzt sei, — unabhängig von aller zeitlichen Geschichte [1]). Indes so unzweifelhaft dieser Satz echte Ideen Augustins ausprägt, so darf doch nicht übersehen werden, dass nicht bloss hin und wieder, sondern in den bei weitem meisten Stellen, an welchen er auf den in Rede stehenden Gegenstand zu sprechen kommt, umgekehrt das historische Leben, das Leiden und das Kreuz Christi als Grund der *salus* der Begnadigten gewürdigt werden. Einige sind schon oben S. 18, 19, 21, 24 angeführt; ich citire jetzt überdies *lib. de natura et gratia* cap. VII, § 7, Op. tom. XIII, 160 F.; die *Ep.* CXL ib. tom. II. 550 im ganzen, namentlich § 5, § 10, § 13, § 20, § 68; *Ep.* CLXXVII, § 15 ib.; tom. II, 816 C. *non eos ulterius existimamus ausuros loquendo contra gratiam Dei, quae revelata est per passionem et resurrectionem Christi, pectora fidelia et simpliciter Christiana turbare:* welche Stelle nicht darum als hierher nicht gehörig bezeichnet werden darf, weil das daselbst ausgesagte Offenbarsein dem Verhülltsein im Alten Testament entgegengesetzt wird. Das ist freilich zuzugestehen, aber darum der Satz doch ein Beweis für des Verfassers Tendenz, die Hauptfacta der evangelischen Geschichte im Sinne von Heilstatsachen [2]), den histori-

---

Prädestination, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1847 II, S. 79. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863. S. 30—38. Dorner a. a. O., S. 224. Beachtenswert sind die scharfsinnigen Bemerkungen Dieckhoff's Theolog. Zeitschrift, redigirt von Dieckhoff und Kliefoth. Erster Jahrgang. Schwerin 1860. S. 100.

[1]) Vgl. Dorner a. a. O., S. 230. 231. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VI, S. 213; Bd. VIII, S. 298.

[2]) Ueber den Tod Jesu einige Stellen bei Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. II, S. 125. Ueber die Auferstehung de gratia Christi et de peccato originali lib. II, cap. XXIV; § 28, Op. tom. XIII, 330 B. C. Itaque sine ista fide — sine fide resurrectionis etc. de peccatorum

Digitized by Google

schen Erlöser als Quelle der *salus* dogmatisch zu schätzen. Auch die berühmte so häufig vorkommende Antithese Adam und Christus wird durch sie motivirt. Sogar in dem prädestinatianischen *liber de praedestinat. Sanctorum* cap. XV, § 31; Op. tom. XIV, 1005 B finden sich die Worte *Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae.*

Wer wird leugnen wollen, dass darin ein wahrhaftiges religiöses Bekenntnis laut wird? — Aber mit demselben kann der Gedanke der Prädestinationslehre nicht im Einklang stehen. Ist der überirdische Gott der das Heil ausschliesslich bewirkende und bereitende, so scheint doch das Gleiche nicht die irdische Heilsgeschichte leisten zu können. Zwei gleich absolute *causae* schliessen sich aus. Da die erstere nicht beeinträchtigt werden soll, so bleibt nur übrig die Bedeutung der in der oben berücksichtigten Stellenreihe in so ergreifender religiöser Sprache gefeierten Leistung Christi auf Erden irgendwie herabzusetzen, mag das immerhin durch künstliche Wendungen verhüllt, von dem frommen Bewusstsein verleugnet werden. Christus bleibt, soll bleiben die Heilspersönlichkeit, aber nicht, sofern er das Heil letzlich begründet; als *fons gratiae* kann er wohl in Berücksichtigung des subjectiven menschlichen Bedürfnisses vorgestellt, aber nicht streng gedacht werden im Zusammenhange des Systems, sondern als Mittel zum Zweck das schon bereitete Heil geschichtlich zu vermitteln. Ist er doch *in quantum homo factus est* selbst prädestinirt [1]). Durch dieselbe Gnade, durch welche jener Mensch Christus geworden ist, werden wir Christen. Der nämliche Geist, welcher Christus als Menschen erzeugt hat, ist es, welcher uns wiedererzeugt [2]).

---

meritis et remissione lib. II, cap. XXXII, § 52 ib. 83 D. E. de vera religione cap. XVI, § 32 lib. I, 92. Enchiridion ad Laurentium ed. Krabinger Tubingae 1861, cap. XVII, p. 67. — Die Himmelfahrt wird von den Heiden verspottet de fide et symbolo cap. X, Op. tom. XI, 512. — Ueber die crux Christi s. oben S. 21.

[1]) De praedestin. Sanct., § 31, Op. tom. XIV, 1005 D.

[2]) De correptione et gratia, § 30 tom. XIV, 943 A B. cf. Tractatus in Joann. evangel. cap. XV, tract. LXXXII, § 4, tom. IV, 934. De praedestin. Sanct. § 67.

Digitized by Google

Daneben wird der Erlöser als *mediator* verherrlicht und gepriesen [1]), die meritorische Wirksamkeit gleicherweise, die *gratia* von ihm in nicht wenigen Stellen abgeleitet den Worten nach, aber nicht durch die folgerichtigen Gedanken (Die Formel „in ihm sind die Erwählten erwählt“ [2]) scheint die ausgleichende zu sein). —

4. Die Folge davon ist, dass auch das Wort als die historische Kunde von dem historisch zu Stande gekommenen Heil als Vehikel, durch welches dasselbe dargeboten wird, nicht gehörig gewürdigt werden kann, die Gnade als nicht in dem Worte wirksam, sondern vielfach als von dem ewigen Gott im Himmel inspirirt, der Zusammenhang derselben mit dem irdischen Erlösungswerk als unerkennbar erscheint [3]). Aber allerdings begegnen uns einige andere Stellen, in welchen geleistet ist, was wir vermissen, und das sind dieselben, in welchen das Wort unabhängig von dem Verkündiger, von der Person des Amtsträgers in einer Weise geschätzt wird, welche an die *Confessio Augustana* erinnern kann. Wir lesen *contra literas Petiliani* lib. I, cap. VII, § 8, Op. tom. XII, 270 B: *Semen, quo regeneror, verbum Dei est, quod obaudienter audire sum monitus etiam si ille, per quem audio, quae mihi dicit ipse non facit* etc. *Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui justificat impium, ut deputetur mihi fides ad justitiam. Contra epistol. Parmeniani* lib. II, cap. XI, § 23, ib. 23 E: *Quasi nos dicamus posse ipsum quemlibet hominem spiritales filios generare, et non per Evangelium, in cujus praedicatione spiritus Sanctus operatur ad gignendos in baptismo spiritales filios* [4]) etc. Ferner die denk-

---

[1]) S. oben S. 18—24 und § 11 unten S. 249, Anm. 1.

[2]) De dono persev., § 15.

[3]) S. Anm. 1.

[4]) Vgl. Jul. Köstlin, Die katholische Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrg. 1856, Nr. 14, S. 109. Diese wertvolle Abhandlung ist weder von Schmidt (a. a. O., Bd. VI, S. 218) noch von Dorner, überhaupt wenig berück-

Digitized by Google

würdigen Erklärungen über Christum als den einzigen alle anderen Mediatoren ausschliessenden Mediator (welche so stark lauten, dass sie, isolirt betrachtet, ganz geeignet erscheinen, unser obiges Urteil zu widerlegen), z. B. *contra epist. Parmen.* lib. II, cap. VIII, § 15. 16 über ihn, als das einzige Object des Glaubens; *contra literas Petiliani* lib. III, cap. XLII, § 52, tom. XII, 410, als denjenigen, zu welchem der Gläubige ohne Dazwischenkunft irgend eines kirchlichen Amtsträgers, ohne dass der Kirche als der Heilsvermittlungsanstalt gedacht wäre [1]), in ein directes Verhältnis getreten sei, darin verbleibe; *contra literas Petil.* lib. I, cap. VII, § 8, tom. XII, 269 F: *semper a Christo percipitur fides, semper Christus est origo regeneratorum et caput Ecclesiae* etc. *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est* etc.; *contra Cresconium Donatistam* lib. III, cap. XI, § 13, ib. 557 B C. Gewiss bedeutungsvoll ist dies Alles; es klingt nicht bloss, es ist evangelisch, aber, wie schon Andere längst erkannt haben, doch durch das einseitige Interesse der Polemik gegen die donatistische Würdigung der Persönlichkeit des Amtsträgers, durch den Zweck der Abwehr der Angriffe dieser Schismatiker veranlasst. Indes wäre es nach meinem Dafürhalten verfehlt, wollte man in diesen und vielen ähnlichen Sätzen lediglich durch die Not der Verlegenheit erpresste Inconsequenzen sehen, welche man sofort unter Erinnerung an jene anderen Stellen, welche die katholische Ordination als die Bedingung der in Beziehung auf die *salus* wirkungskräftigen Spendung der Sacramente bezeichnen [2]), auf das Mass des katholischen Verständnisses zurückzuführen habe. Jene ersteren sind ja ebenso Augustinisch als die letzteren; dass er sie geschrieben habe in der bewussten Absicht, man solle sie durch diese als normative berichtigen

---

sichtigt. Dieses Ignoriren fremder Autoren, welche bereits geleistet haben, was wir wie wir uns häufig einbilden zuerst leisten, verstrickt in jene Illusionen, von denen ich S. 2 geredet habe.

[1]) Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 218. 219.

[2]) Köstlin a. a. O., S. 109 zweite Spalte

Digitized by Google

oder einschränken, lässt sich nicht beweisen. Unser Bischof hat in beiden Fällen seine aufrichtige Ueberzeugung ausgesprochen, nicht etwa das eine Mal mit Mentalreservationen, das andere Mal ohne dieselben oder gar mit anderen. Im Verfolg der oppositionellen Tendenz gegen die donatistische „Irrlehre" von der die Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel bedingenden Bedeutung der Verwalter derselben war ihm der Gedanke an die katholische Ordination wirklich entschwunden, diese nicht etwa die in klarer Reflexion festgehaltene Voraussetzung als eine selbstverständliche, durch welche die allgemein lautenden Aeusserungen zu begrenzen seien. Es kann nicht meine Aufgabe sein dieses Urteil allseitig zu stützen. Ich habe es nur ausgesprochen, um mich und Andere vor einer voreiligen Unterordnung einer Gedankenreihe unter eine andere, überhaupt vor jeder hastigen Harmonistik zu warnen. So gewarnt glaube ich um so unbefangener das Thema erörtern zu können, welchem diese Studie gewidmet ist.

5. Die *Electi* sind ewig prädestinirt zum Heile. Die katholische Kirche, zu welcher Augustinus übergetreten, war eine geschichtliche sociale Anstalt, gebunden an Zeit und Raum, genötigt sinnfällige Mittel für ihre Zwecke zu verwenden, aber fest in der Ueberzeugung, darin Gnadenmittel zu verwenden. Sie gilt als die Spenderin des Heils, als die durch geheimnisvolle Weihen von der Welt abgegrenzte Sphäre, ausserhalb deren keine *salus* zu erringen sei [1]). Das sind auch von unserem [2]) Theologen verkündigte

---

[1]) S. oben S. 31. Vgl. die Excerpte bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, S. 635—670.

[2]) Augustin, Sermo ad Caes. pl. eccl., § 6. Schmidt, Jahrbücher Bd. VI, S. 219. Extra Ecclesiam totum potest (sc. habere Emeritus) praeter salutem etc. De unitate Ecclesiae, § 49 ib. tom. XII, 172. Rothe a. a. O., S. 682, Anm. 96. Ad ipsam vero salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia. (Ueber die Zweideutigkeit dieser Phrase s. unten § 13g.) Cf. ib. § 2. Unde manifestum est eum, qui non est in membris Christi, Christianam salutem habere non posse.

Digitized by Google

Sätze, mit welchen die Lehre von der Election nicht in Conflict kommen darf, will sie anders nicht antikatholisch sein. Und vermeidlich ist derselbe ja, wie es scheint.

Alle *electi* sind *vocati*, so hören wir, *vocandi* gleich den Nicht-Erwählten [1]). Die *Vocatio* wird vollzogen regelmässig durch die äussere Predigt [2]) der Kirche, welche sich von Anfang an als Heilsanstalt bezeichnete nach dem Willen des prädestinirenden Gottes [3]). Auch die Erwählten müssen ja — heisst es — vorbereitet werden [4]). Angenommen, der *Vocandus* wird wirklich ein gläubiger *Vocatus*, so nimmt ihn die Kirche in die Zahl der Katechumenen auf und unterstellt ihn ihrer Obhut. Gilt sie doch als die Mutter [5]), welche die wirklichen Glieder „der Kirche" erst gebären soll [6]), als das *corpus Christi*, in welches der *Vocatus* erst einzugliedern ist *(Incorporatio)*. Die Zweideutigkeiten, welche in diesen den Inhalt vieler Stellen zusammenfassenden Sätzen verborgen liegen, dürfen hier nicht sofort aufgehellt werden. Wir halten für zweckmässiger, zu zeigen, wie der erwähnte Katechumene sie finde. Dass die Kirche die ausschliessliche Gnadenspenderin sei, — dass er in ihr die ewige Seligkeit, welche mit dem Anteil an „dem Reiche Gottes" identisch sei, ausschliesslich gewinnen werde, davon hört er ebenso oft als von dem anderen, dass die eben geborenen Kinder, durch den geheimnisvollen Ritus des Taufsacraments aus der *massa perditionis* errettet, in demselben bereits beides empfangen haben [7]), schon Glieder der Kirche geworden seien [8]), — mit dem Leibe und Blute des Herrn ge-

[1]) Beck a. a. O., S. 207, Anm. 2.

[2]) S. z. B. de dono perseverantiae § 36. Beispiel der Unregelmässigkeit Quaest. ad. Simplic. Lib. I, Quaestio II, § 2, Op. tom .XI, 421.

[3]) De praedest. Sanctor. cap. X, § 19. Dorner a. a. O., S. 227.

[4]) Die berühmten Stellen aus de praedestin. Sanct., § 15, § 19 bei Beck, S. 78.

[5]) Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 212. 214.

[6]) S. z. B. Ep. XCVIII, § 5, tom. II, 349 B. Ep. XXIII, § 4 ib. 42.

[7]) Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 332. 357—363.

[8]) De peccatorum meritis et remiss., lib. III, cap. II, § 3; cap. III,

Digitized by Google

nährt [1]). Diese sind schon trotz der augenscheinlichen Unmündigkeit in dem umfassenderen Besitz der Gnadengüter, in dem festen Gefüge der „allein seligmachenden", gegen Irrung und Schwankung sichernden Kirche „gläubig" [2]) geworden. Er meint gläubig zu sein und erfährt doch, dass sein Glaube als der eines Katechumenen nicht der volle sei [3]). Er, obwohl ein ausgereifter Mann, steht noch immer vor jenem Heiligtum, hat erst nach und nach die Stufen zu ersteigen, welche zu demselben führen. Endlich auf der höchsten angelangt, nunmehr getauft, meint er als „Incorporirter" dem getauften Kinde ebenbürtig, des Heiles sicher, Erbe des ewigen Lebens geworden zu sein. Aber darüber wird er bald enttäuscht. Vielleicht hatte er erfahren, dass einst Cyprian [4]) gelehrt habe: *Hanc unitatem qui non tenet, — vitam non tenet et salutem*, und das etwa in die kürzere positive Formel umgesetzt: *Hanc unitatem = ecclesiam* (im Sinne Cyprians) *qui tenet, vitam tenet et salutem.* Von Augustin dagegen wird er belehrt, dass die Thesen gelten: *Non omnes qui tenent Ecclesiam, tenent vitam aeternam* [5]), *multi — sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia* [6]), überdies mit einem Schema bekannt gemacht, welches die *beneficia gratiae* [7]) registrirt, die alle er

---

§ 6; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100; Schmidt a. a. O., S. 219, Dorner 257.

[1]) Kinder-Communion Kliefoth, Liturgische Abhandl., Bd. II, S. 13; Höfling, Das Sacrament der Taufe, Bd. I, S. 547. 548.

[2]) De peccatorum merit. et remiss. lib. I, cap. XXVII, § 40; Credere est infantibus baptizari. Daneben die Vorstellung der Stellvertretung. Höfling a. a. O. Bd. II, S. 3. 7.

[3]) Quaest. ad. Simpl. lib. I, Quaest. II, § 2, tom. XI, 421.

[4]) Rothe a. a. O. S. 639.

[5]) Vgl. Rothe a. a. O. S. 692, Anmerk. 110.

[6]) De unitate § 74, cf. contra liter. Petiliani lib. II, § 247; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100, Ende.

[7]) S. darüber besonders den bekannten Sermo CXXXII, § 6, Op. tom. VIII, 642. Vgl. Ep. CLXXXVI, cap. VI, § 15 Ende; tom. II, 871, gratia copiosa et ordinata. Ep. CCXVII, § 29 ib. 1053 B; Ep. CXLV, § 3, tom. II, 614. Quaestion. ad Simplic. lib. I, Quaestio II, § 2, t. XI 421, Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit

Digitized by Google

nach und nach von der Mutter Kirche erst noch zu erbitten, die er im treuen Gehorsam gegen sie zu verwerten hat, — von denen, — so versichert man ihm, — keines fehlen

---

Deo credere etc. Sed interest, quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundantur. Non enim catechumeni non credunt etc. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, sicut in catechumenis etc. (Dieckhoff a. a. O. S. 98). De correptione et gratia § 34. Distinguenda sunt adjutoria. De peccat. mer. et rem. lib. II, cap. XXV, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio etc. Augustin hat die complicirte Lehre von den benef. g. zuerst ausführlich erörtert, aber es wäre verfehlt, wollte man ihm die Erfindung derselben zuschreiben. Seine Wirksamkeit ist in der Tat epochemachend genug: um diese würdigen zu können, braucht man die Ansicht von seiner Originalität und seinen Erfolgen nicht zu übertreiben. Eine Neuerung dieser Art erst einzuführen, dazu würde selbst seine Autorität nicht ausgereicht haben, wenn er anders diese dazu hätte verwenden wollen. Aber es ist völlig unhistorisch ihm, dem treuen Katholiken, auch nur diesen Gedanken zuzutrauen. Bereits Dieckhoff a. a. O. S. 99, vgl. S. 95. 525 meint, wie ich nachträglich ersehen habe, dass A. das in Rede stehende Schema als ein längst in der kirchlichen Praxis beachtetes vorgefunden habe. Es wird in der Arcan-Disciplin im grossen und ganzen, von Cyprian in der höheren Schätzung der Confirmation im Vergleich mit der Taufe, gewissermassen von Pelagius in der Unterscheidung der *vita aeterna* und des *regnum caelorum* vorausgesetzt. Und wenn der letztere Exposit. in epistol. ad Ephes. Op. ed. Martianay tom. V, p. 1048, lehrt, „alle Heilige sind Gläubige, aber nicht umgekehrt alle Gläubige Heilige, denn die Katechumenen können deshalb, weil sie glauben, Gläubige genannt werden, aber nicht Heilige, weil sie noch nicht durch die Taufe geheiligt sind“: so ist der Gedanke der nämliche, welcher in den oben beigebrachten Excerpten und den Quaestion. ad Simpl. ausgeprägt ist. Der Verfasser derselben hat so wenig um seine persönliche dogmatische Cupidität zu befriedigen dieses System erst aufgestellt, dass er von der autoritativen Geltung desselben sogar hin und wieder sich gedrückt fühlt und Augenblicke erlebt, in denen er eingesteht, die Notwendigkeit dieser Gradation der *gratia* nicht begreifen zu können. *Disce aliquem modum*, heisst es an einer Stelle (die ich mir notirt habe und als Augustinisch sicher verbürgen kann, die ich aber alles Suchens ungeachtet nicht wieder aufgefunden habe), *et quasi umbraculum sanctificationis, quod non sufficiat ad perceptionem salutis. Distat et quod distet, Deo notum* est. Augustin for-

Digitized by Google

darf [1]), am wenigsten das letzte *beneficium*, wenn das Heil, das ihm verheissen, das ihm aber nur ermöglicht ist, ihm wirklich definitiv zuteil werden soll. — Er ist weiter vielleicht glücklich gewesen in dem Bewusstsein, dass er, wie jenes Kind in der Taufe von den Flecken der Erbsünde, ja von denen der actuellen Sünden gereinigt, eine unbedingte, sichere Vergebung derselben erlangt habe. Nimmt er indes zum Zwecke seiner genaueren Unterweisung Augustin's Schriften zur Hand, so findet er allerdings Stellen, welche in Bezug auf diese Punkte beruhigend lauten, z. B. *Sermo* CCXIII, § 8; Op. tom. VIII, 942 B: *Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo salutari, lavacro regenerationis renovabimini; eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro. Omnia, quae vos praeterita persequebantur, ibi delebuntur, Ep.* CLXXXV, § 39: *non aliquid remanet, quod non dimittatur, Sermo* XXVII, cap. V, § 6: *peccatum in eo (baptizato) deletum est.* Aber anderswo liest er ein ganz anderes, z. B. die dialektische Erörterung *de baptismo* lib. I, cap. XII, § 18. 19; tom. XII, 116 und lib. V, cap. XXI, § 29; wo geurteilt wird, dass gewissen Täuflingen die Sünden entweder gar nicht vergeben seien oder die eben

---

dert den Adressaten auf, irgend einen *modus sanctificationis* auszumitteln, der nicht ausreichte zum Heile. Ein einziger würde genügen, und doch bestehen in der liturgischen Praxis mehrere von einander unterschiedene. (Diese waren also längst vorhanden, ohne ihre Geltung von der dogmatischen Rechtfertigung abhängig zu machen.) Augustin meint aber bald darauf den Grund jener *distantia* angeben zu können, giebt denselben hier aber nicht an, vorgeblich weil die Erörterung zu weitläufig geraten würde. Anderswo aber hat er sich in diese eingelassen, aber gewiss nicht durch den freien dogmatischen Trieb bestimmt. Das Kapitel von den *benif. gratiae* hat seinen Ursprung in traditionellen und eigentümlich augustinischen Elementen, schon darum kann es nicht wohl widerspruchsfrei sein. — Es scheint so, als ob die Zahl der in demselben genannten *dona gratiae* nur durch ein gleichartiges neues vermehrt wäre (was aber von unserem Kirchenlehrer, der diese von ihm gebildete Theorie als eine längst übliche in unkritischer Weise beurteilt, nicht einmal zugegeben wird); in der Tat aber ist das *donum persev.* ein specifisch anderes als die übrigen.

[1]) Dieckhoff a. a. O. S. 100. 101.

Digitized by Google

vergebenen wären sofort wiedergekehrt, weiter ib. lib. I, cap. X, § 14 die Aeusserung über Simon den Magier, ferner lib. VI, cap. XXXIV, § 66 die Frage, ob die Getauften nicht für todt zu erachten seien, welche nur durch Worte, nicht durch Werke der Welt entsagten, ja *de peccatorum merit. et remissione* lib. II, cap. VII, § 9; tom. XIII C. D, das Bekenntnis, *qui de die in diem adhuc renovatus, nondum totus est renovatus et in quantum nondum est renovatus, in tantum adhuc in vetustate est. Proinde ex hoc, quod adhuc in vetustate sunt, ex hoc etiam adhuc sunt filii saeculi.* Und in Bezug auf „das Heil" erfährt er das Genauere aus Lehrsätzen, wie diese, wäre nicht in der Kirche die Vergebung der Sünden, so würde keine Hoffnung auf das zukünftige Leben vorhanden sein, *Sermo* CCXXIII § 8; niemand, der nicht getauft werde, könne in das Reich Gottes eingehen, aber nicht jeder, der getauft werde, gehe in dasselbe ein, *de baptismo* lib. VI, cap. XII, § 19; Op. tom. XII, 213 F. G. (*de peccat. merit. et remissione* lib. III, cap. IV, § 8), nicht alle Getauften erlangen „die Gnade der Taufe", wenn unter Gnade das Heil verstanden werde, *de baptismo* lib. IV, cap. XIV, § 21, (vgl. *contra Cresconium Donat.* lib I, cap. XXXII, § 40), die Taufe helfe nicht, wenn jemand nicht innerlich durch die *conversio* (*cordis*) geändert werde, ib. lib. IV, cap. III, § 4. (Vgl. überdies ib. lib. I, cap. XII, § 18; lib. IV, cap. XIV, § 21; lib. VI, cap. XII, § 19; *Tract. in Joann. evang.*, cap. I, tract. VI, § 13 tom. IV, 446). Diese ist also ein zweites *beneficium gratiae*, ein zweites Mittel „des Heiles"; die Taufe ist ohne die *conversio* möglich, diese ohne jene, aber in dem einen wie in dem anderen Falle die *salus* eine unvollständige [1]). Gehoben kann der Defect werden, wenn sowohl das eine, wie das andere stattfindet, wird unserem in der Kenntnis der Methode, welche das Schema vorschreibt, nach und nach

[1]) De baptismo lib. IV, cap. XXV, § 32; tom. XII, 181; lib. IV, cap. XIV, § 21; cap. XXI, § 28; cap. XXIII, § 30. — Contra literas Pet lib. III, cap. LVI, § 68; tom. XII, 423 A. Dieckhoff a. a. O., S. 525. 535.

Digitized by Google

geförderten Täufling erklärt. Und je ernstlicher dieser darauf bedacht ist, seine persönliche *salus* zu sichern, um so angelegentlicher wird er sich bemühen, sie theoretisch zu verstehen, praktisch zu befolgen.

Indes schon was die Reihenfolge der Momente betrifft, so ist die Erörterung nicht ohne Zweideutigkeiten oder Schwankungen. *De baptismo* lib. I, cap. XI, § 16 gilt die Taufe als Voraussetzung der Erneuerung, cf. *de corrept. et gratia* § 19; *Ep.* CLIX, § 20. Op. tom. II, 665 dagegen wird die *conversio* als das *initium salutis* bezeichnet. Aber diese Aeusserungen könnten doch, wie es scheint, vereinigt werden, wenn man geneigt wäre zu erwägen, dass das eine Mal an das kirchliche Gnadenmittel, das andere Mal an die Persönlichkeit des *convertendus* gedacht wäre. Allein das ist der Sinn der Lehre Augustin's durchaus nicht. Das eine wird von dem anderen scharf unterschieden [1]). Das mit scheinbar so ausserordentlicher Zuversicht dargelegte System der *beneficia gratiae* erleidet so erhebliche Einschränkungen, dass die Sicherheit des katholischen Bewusstseins bedenklich bedroht wird. Der Schächer am Kreuz hat die *conversio* erfahren, ist aber nicht getauft, — die Bluttaufe des Martyriums kann die sacramentliche ersetzen, umgekehrt ein getauftes Kind, wenn es bald nach der Taufe mit Tode abgeht, bedarf nicht der *conversio* und wird doch des Anteils an dem *regnum caelorum* nicht verlustig [2]). Diese Fälle werden freilich als Ausnahmen betrachtet, aber dieselben (zumal verglichen mit den obigen Erklärungen über die Bedingtheit der Sündenvergebung und des Heiles in der Taufe) sind doch verhängnisvoll für die Haltbarkeit des Systems. Dieses wird durch dieselben an vielen Punkten durchlöchert und verliert damit den imponirenden Eindruck, welchen nur die in Aussicht gestellte unbedingte Consequenz zu machen im Stande ist. Dass die Kirche als „die Heilsvermittlerin", als welche sie sich officiell ankündigt, auch wirklich sich bewähre, muss durch Zugeständnisse dieser und jener anderen Art, welche

[1]) S. S. 217, Anm. 1. Vor allem vgl. Dieckhoff a. a. O.
[2]) De baptismo lib. IV, cap. XXII, § 29. 30.

Digitized by Google

wir oben S. 217 kennen gelernt haben, dem Getauften, dessen Schicksal uns beschäftigt, höchst zweifelhaft gemacht werden. Umsomehr bemüht sich Augustin durch weitere Belehrungen das Vertrauen zu ihr, dem *stabulum* [1]), in welchem die Verwundeten verpflegt, immer neue Heilmittel dargeboten werden, die Geneigtheit zur dauernden Abhängigkeit von ihr zu stärken.

Wir [2]) haben hier nicht diese, wohl aber eine andere Enthüllung zu würdigen [3]).

6. Man muss „in der Kirche sein", um selig zu werden, das ist die Formel, welche unser Autor in Uebereinstimmung mit Cyprian, mit sich selbst unveränderlich fest gehalten hat. Aber sie ist eine vexatorische. Das eine Mal bezeichnet „das Sein" das empirische, sinnfällige, die Zugehörigkeit zu der Kirche als *externa communio sacramentorum* gilt als eine wirkliche, wie das empirische, sinnfällige Sein eben dieser selbst. Das andere Mal wird dies Sein, an dem substantiellen, wahrhaften, intelligibelen gemessen, für ein unwirkliches Sein erachtet, nämlich in Vergleich mit dem Sein der Kirche als *communio sanctorum*, dem Sein in dieser [4]). Die letztere ist (im emphatischen Sinne) die Kirche; darum sind die, welche ihr nicht angehören, „ausserhalb" der Kirche [5]). Kirche und Kirche stellen sich einander gegenüber [6]), die eine wie die andere werden

---

[1]) Sermo CXXXI, § 6; tom. VII, p. 643 E. F.

[2]) S. darüber, über den Rechtfertigungsprozess die scharfsinnige Erörterung Dieckhoff's a. a. O., S. 539.

[3]) De baptismo lib. VII, cap. 41, § 99; — alios autem ita dici posse in domo, ut non pertineant ad compagem etc. § 100 in domo per communionem sacramentorum, ut extra domum sint etc.

[4]) De baptismo IV, cap. II, § 4; — non sunt in Ecclesia ista, de qua dicitur.

[5]) S. Anm. 3. 4 und die Stellensammlung bei Rothe a. a. O., S. 683. 692, Anm. 116; S. 693, Anm. 111. Köstlin a. a. O., Jahrgang 1856, S. 111. Sermo IV, § 34 eos, qui intus sunt etc. De baptismo lib. IV, cap. XI, § 16. 17.

[6]) — in ista Ecclesia s. Anm. 4. — Einige sind in der Art in dem Hause Gottes, dass sie dieses selbst sind. De baptismo lib. VII, cap. LI, § 99; tom. XII, p. 250 B.

Digitized by Google

die katholische genannt [1]). Dadurch sind nun allerdings mit einem Male nicht geringe Schwierigkeiten gehoben. Unser Theolog hat durch Verwendung seines metaphysischen Begriffes des Seins [2]) die ganze Betrachtung verwandelt, — aber auch verwirrt [3]). Denn nunmehr stehen die Schemata zweier Kirchen nebeneinander wie es scheint, die eine katholische Kirche ist entzweit. Augustin meint das nicht (s. Rothe a. a. O., S. 696. 697). Die Kirche ist eine (*de unitate ecclesiae*), ist ein *corpus permixtum*, hat als *catholica* ausschliesslich die Sacramente, deren Empfang die *salus (vita aeterna)* ermöglicht, welche die *sancti „tenent“* [4]). Da nun jene Sacramente doch nur in der *externa communio (catholica)* verwaltet werden: so scheint sich die Folgerung als eine berechtigte zu ergeben, dass niemand ein Glied der *communio sanctorum* werden könne, welcher nicht der *externa communio* angehöre.

Schmidt a. a. O., S. 215. 226. 229 hat dieselbe als einen positiven Augustinischen [5]) Lehrgedanken anerkannt.

---

[1]) S. z. B. Sermo CCXIII, § 7; tom. VIII, p. 941 E. Sermo CCXIV, § 11; ib. 949 A.

[2]) Derselbe ist weder von Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 246f. noch von Dorner genügend erörtert.

[3]) Die ganze Fülle von Verlegenheiten, welche die Phrase „Sein in der Kirche“ bereitet, wird offenbar, wenn man die Fragen erwägt, 1) ist ein *bonus et spiritualis homo*, welcher nicht dem *numerus electorum* angehört, bis zu seinem unvermeidlichen Abfall „in der Kirche“? Wenn die letztere in dem Sinne der *communio sanctorum* verstanden und diese der Gesammtzahl der echten frommen Katholiken gleichgeachtet wird, scheint „Ja“ geantwortet werden zu müssen. 2) Ist ein Erwählter, welcher bis kurz vor dem Ende in Sünde und Leichtsinn gelebt hat, während dieser Zeit „in der Kirche“ oder aber nicht? Ist er während dieser Zeit nicht in derselben, wird er denn erst nach dem Moment, in welchem das *donum perseverantiae* „reparirt“ wird, ein „in der Kirche Seiender?“ 3) Ist jenes Nicht-Sein in der Kirche bis kurz vor dem Ende nur Schein? — Man begreift, dass die Antworten verschieden lauten werden, je nachdem die *communio sanctorum* von der Zahl der *boni et spirituales homines* oder von der Zahl der *electi* verstanden wird. S. unten S. 222.

[4]) S. Köstlin a. a O. S. 109, vgl. S. 210, Anm. 4.

[5]) Eine Formel, welche obigen Gedanken unzweideutig aus-

Digitized by Google

Das Recht dazu wird aber erst noch zu untersuchen sein. Und das soll in der Art geschehen, dass ich zunächst durch Erörterung einzelner diesem Thema unmittelbar oder mittelbar zugehöriger problematischer Momente die Lösung vorbereite, welche erst § 10 — 13 gegeben werden wird. —

Wir verdanken dem genannten scharfsinnigen Gelehrten die Entdeckung, dass Augustin die *communio sanctorum*, obwohl sie als eine mystisch-unsinnliche von ihm beschrieben werde, dennoch als ein irgendwie Organisirtes vorstelle, — als eine *unitas*, welche viele einzelne einigend umfasse. Um von der Richtigkeit dieses Urteils zu überzeugen, will ich nur daran erinnern, dass z. B. *de baptismo* lib. VII, cap. LI, § 99 von ihr als einer *domus*, *Sermo* CCLXIX, § 2, *contra literas Petiliani* lib. II, § 247; Rothe a. a. O., S. 694, Anm. 110 von ihr als einer *compages* geredet, *Ep.* CLXXXVI, § 26 sie *societas*, *de baptismo* lib. I, § 26; Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110 *congregatio* genannt wird. — Dass unser Autor die *comm.* so denke, scheint mir aus dem übermächtigen Eindruck erklärt werden zu müssen, welchen ihm die Anschauung der organisirten sichtbaren katholischen Kirche bereitete. Von ihr bewegt, unter den Zauber ihrer Grossartigkeit gebannt, übertrug er unwillkürlich ihren Organismus auf die mystische *communio*. Aber freilich indem er von dieser als Kirche sprach, konnte er andererseits gar nicht anders als so, wie geschehen ist, sie charakterisiren. Eine wirkliche *communio* oder *unitas* im Unterschiede von einer Vollzahl einzelner Monaden, „der Leib des Herrn" ist nur als Organismus vorzustellen. Mag auch das Bildliche noch so einleuchtend sein, ein ungefährer Umriss des Bildes bleibt doch an dem Be-

---

prägt und der bekannten Stelle de unitate ecclesiae, § 74: „Et multi (tales) sunt in communione sacramentorum cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia" analog etwa lauten würde „qui non sunt in communione sacramentorum (catholica), non sunt in Ecclesia", habe ich alles Suchens ungeachtet bisher bei Augustin nicht finden können. Diejenigen, welche eine umfassendere Kenntnis seiner Schriften besitzen als ich, möchte ich bitten, falls ihnen eine Formel der bezeichneten Art bekannt sein sollte, dieselbe mir nachzuweisen.

Digitized by Google

wusstsein haften. Um wie viel nachhaltiger an dem des phantasiereichen Augustin, von welchem diese geistlich abstrakte Grösse als höchste Realität und grade darum um so bildlicher gedacht wird! — Und wie umfassend ist sie doch! — Er redet von der Kirche in den Heiligen und in den Engeln, z. B. *Enchiridion* cap. XXI, XX von einer *beatissima et superna societas.* Dass diese aber nicht unbedingt in die *externa societas* eingeschlossen sei, ist doch sicher. Allerdings die Menschen, welche Heilige sind, haben dereinst derselben angehört, — ja gehören als noch gegenwärtige (darauf werde ich in dem dritten Artikel zurückkommen) ihr noch an; aber die Engel sind doch nie *membra externae communionis* gewesen. Wenn sie aber dessenungeachtet als Teilnehmer an der *communio sanctorum* vorgestellt werden, so kann doch die Ansicht Schmidt's, die Existenz der *communio sanctorum* habe die *externa communio* zu ihrer bedingenden Voraussetzung, nicht absolut aufrecht erhalten werden. Aber doch vielleicht mit der unerheblichen Einschränkung, dass unter den *sanctis* Menschen, gewesene oder seiende Glieder der *externa communio* zu verstehen seien. — Aber dadurch ist doch die Schwierigkeit keineswegs schon gelöst. Sie besteht nicht nur fort, sondern wird noch complicirter durch die Frage, wer denn diese *sancti homines* seien. Sind diese *sancti* identisch mit den *electis* oder aber nicht? Darüber ins Klare zu kommen, ist um so wichtiger, als die Entscheidung der Frage auch auf das Verständnis der Kategorie *communio sanctorum* zurückwirkt, — ja dasselbe erst völlig sichert.

Gedanken dieser Art werden auch jenen Getauften quälen, den wir als einen von der Kirche Geleiteten, aber doch immer noch Suchenden S. 215. 219 verlassen haben. Dieser ist längst, wie wir erinnern, darüber unterwiesen, dass das ewige Ziel ein erst nur zu erhoffendes sei. Auch das hat er erfahren, dass der Anteil an demselben schliesslich durch das letzte *beneficium gratiae,* durch die *electio* bedingt, dass die Zahl der *electi* eine bestimmte sei [1]). Aber vielleicht mag

[1]) S. S. 223. Vgl. S. 216.

Digitized by Google

er denken, sind die *electi* doch alle jene *sancti*, welche Augustin in so vielen Stellen seiner Werke als die die Substanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder constituirenden Individuen [1]), als die wahrhaft frommen, durch ein Leben der Heiligung, durch Gehorsam gegen die Kirche ausgezeichneten, und darum auch erkennbaren Gotteskinder beschrieben hat. Und er selbst darf sich wohl zu diesen rechnen. Diese Auslegung des Wortes *sancti* hätte nichts Beunruhigendes. Es hätte denselben Sinn, wie *electi*, aber auf Grund der Voraussetzung, dass *sancti* die soeben angenommene Bedeutung habe. Indessen wäre ja auch das Umgekehrte möglich, dass die Identität des Sinnes festzuhalten, dieser selbst aber durch die erst noch zu ermittelnde Bedeutung des Wortes *electi* bestimmt würde. Im ersteren Falle wären alle jene erkennbaren *sancti* auch *electi*, im entgegengesetzten nur die *electi sancti*. Unser treuer Katholik, der in Betracht der ersten Möglichkeit geneigt ist, sich in die *communio sanctorum* einzuschliessen, muss in Erwägung der zweiten an dieser Berechtigung irre werden, umsomehr als er weiter hört, dass der bestimmte *numerus electorum* nur Gott erkennbar sei [2]). Die entsetzliche Erkenntnis drängt sich ihm auf, dass trotz alles Gehorsams gegen die Kirche, trotz aller Bereitwilligkeit sich über sein „Sein in der Kirche“ Gewissheit zu verschaffen, diese fort und fort vereitelt wird. Er ist incorporirt „der Kirche“ durch die Taufe, wie man ihm früher sagte; er hatte gemeint demnach „in der Kirche“ zu sein, war demnächst aber darüber aufgeklärt, dass das ein Misverständnis sei, hatte darauf sich angelegen sein lassen dies zu heben, die oben erörterten erbaulichen Lehren über das Ausserhalb und Innerhalb der Kirche getreulich erwogen, als ein persönlich sich heiligender gedacht nunmehr in der Kirche zu sein, welche das Haus Gottes ist. Jetzt aber wird er durch die Zweideutigkeit der Aussagen auf den Gedanken gebracht, dass er in ein neues Misverständnis geraten sei.

---

[1]) Rothe a. a. O. S. 692.
[2]) S. Wiggers I, 298. De corrept. et. gr. § 40.

Digitized by Google

Die Formel *communio sanctorum* hatte er als Katechumene in dem ihm überlieferten Glaubensbekenntnis nicht gehört; sie war auch in der Tat weder recitirt noch von ihm auswendig gelernt [1]). Aber sowohl in den Predigten als in den Schriften des Bischofes findet er sie oder doch augenscheinlich synonyme so häufig gebraucht [2]), dass er dazu geneigt werden muss, ihre bereits feststehende kirchliche Geltung vorauszusetzen und um so eher eine authentische Erklärung erwartet. Aber diese wird ihm nirgends gegeben; er muss sie suchen. Liest er nun z. B. *de baptismo* lib. VI, cap. XVIII, § 23; tom. XII, 152 B. *Petra enim tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Pax autem hujus unitatis* (= *communionis) in solis bonis est vel jam spiritalibus vel ad spiritalia concordi obedientia proficientibus,* so scheint es doch unstatthaft zu sein an die *electi* zu denken. Diese kennt ja kein Mensch; sie kennen auch einander nicht. Folglich können sie auch nicht durch die *concors obedientia* zu den *sp.* fortschreiten. Und wie vermöchte ein gänzlich unsichtbarer *numerus electorum*, die keine Gemeinschaft unter einander haben, die kirchlichen Handlungen, welche hier beschrieben zu werden scheinen, von den *bonis* etc., cap. XVII, § 22 von den *sanctis* ausgesagt werden, zu vollziehen? — Weiter werden *contra Faustum* lib. XXII, cap. XI, tom. X, 461 D. *omnes sancti* Brüder genannt, die, wie der ganze Gedankenzusammenhang voraussetzt, von ihrer Brüderschaft wissen. — *De baptismo* lib. VI, cap. III, § 5; tom. XII, 208 F., wo wiederum wie so häufig in dieser Schrift von der wahren, geistlichen Kirche („*columba*", „*sponsa*" etc.) die Rede ist, heisst es, *quod non intelligitur nisi in bonis et sanctis et justis.* Sollte diese Dreiheit nicht zu der nämlichen *communio sanctorum* gehören? — Angenommen, die *sancti* wären nur die *electi,* die beiden anderen Klassen aber von diesen verschieden, so würde sich ergeben,

---

[1]) S. von Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. II, Abth. 1, S. 120. 122. 123. 124.

[2]) S. ebendas. S. 123, Z. 10 v. unten.

Digitized by Google

dass die der *electi*(= *sancti*) auf Grund dieser Stelle vor den beiden nichts voraus hätte; denn von allen dreien wird dasselbe ausgesagt. Der *Spiritus sanctus (sed etiam secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum sanctum habentibus* 208 G), welcher alle drei durchwaltet, ist der gleiche. — Und diese *sancti*, welche die *communio* ausmachen, sind wiederum identisch mit den *tenentes ecclesiam*, von denen Augustin so oft redet, von denen er *de baptismo* lib. V, § 20 (Rothe, S. 692. 693, Anm. 110) sagt, dass sie die *divina mandata* beobachteten, § 21. *Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa* etc. Dass alle *electi* durchweg *mandata divina custodientes* seien, ist eine Lehre, welche mit der Prädestinationstheorie in Widerspruch steht, diese setzt *electi* voraus, welche zeitweilig ein keineswegs kirchliches Leben führen. Ueberdies aber die *sancta conversatio* und *bona* kann man doch warnehmen, diejenigen, welche sich derselben widmen, kennen; die *electi* aber kennt man nicht. Folglich scheinen diese nicht ausschliesslich als die Glieder der *communio sanctorum* angenommen werden zu können. Dasselbe ergiebt sich aus einer anderen Tatsache. Es ist bekannt, dass unser Theolog lehrt [1]), nur die *sacramenta* würden von dem Priester verwaltet, die *virtus sacramenti* oder die *gratia* aber spende Gott sei es direct und ausschliesslich oder durch „seine Heiligen“ [2]). Nun ist es aber doch im Zusammenhange der Prädestinationsdoctrin ein be-

---

[1]) Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 214; Steitz, Herzog's Real-Encyklopädie, erste Ausgabe, Bd. XIII, S 234; Köstlin a. a. O. S. 119. Dorner a. a. O. S. 248.

[2]) De baptismo lib. V, cap. XXI, § 29; tom. XII, 199 E. — ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Ib. lib. III, cap. XVII, § 22; ib. 151 E. äussert er sich allerdings in Bezug auf die letzteren ungewiss: An forte per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in Ecclesia — — magnum geritur sacramentum (hier = virtus sacramenti) et occulta dispensatio misericordiae Dei — —? Quod si ita est etc.

Digitized by Google

rechtigter Gedanke, dass in einer einzelnen Gemeinde gar keine *electi* sich fänden. Wären weiter nur diese die *sancti*, so würde sich uns die Consequenz aufdringen, dass unter den vorausgesetzten Umständen in jener gar keine *virtus sacramenti* gespendet würde. Indes ist dieselbe doch abzuwehren einerseits durch die Erinnerung daran, dass Augustin jenen berechtigten Satz nirgends ausspricht, — dass er denselben sicher nicht vollzogen hat; andererseits, dass von ihm ausdrücklich der andere Fall statuirt wird, Gott wäre unmittelbar der Spender.

Dagegen scheint die Haltbarkeit der Identificirung der *sancti (= spirituales)* mit den *electis* durch ein Weiteres in Frage gestellt zu werden. Die vornehmsten Glieder der *communio sanctorum* sind doch die Märtyrer. Sind diese alle *electi?* Man scheint das bejahen zu können. Sie haben ja durch eine eminente Bekenntnistat gezeigt noch vor dem Ende ihres Lebens, dass sie das *donum perseverantiae* hatten; sie beharrten tatsächlich bis zum Ende. Dadurch sind sie als *electi* offenbar geworden. Jedes Martyrium ist eine unzweifelhafte ausserordentliche Manifestation des Erwähltseins. — Allein *de dono perseverantiae* cap. II, § 2: tom. XIV, 1021 D. lesen wir: *Quid autem dici potest, cum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo, aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo? Nam et Petrus apostolus donum Dei hoc esse demonstrans Melius, est inquit, bene facientes, si velit voluntas Dei, pati quam male facientes. Cum dicit, si velit voluntas Dei, ostendit hoc divinitus donari nec omnibus sanctis, ut pro Christo patiantur. Neque enim, quos non vult voluntas Dei pervenire ad experientiam gloriamque passionis, non perveniunt ad regnum Dei, si perseveraverint in Christo usque in finem.* D. h. weder sind alle, welche den Märtyrertod erlitten, dadurch als *electi*, als *perseverantes usque ad finem* erwiesen, noch sind alle *electi* in dem Falle, den Beweis für ihre Perseveranz durch das Erleiden des Märtyrertodes zu geben. Und anders konnte auch sein Urteil nicht lauten, wollte er seine eigenen prädestinatianischen Thesen nicht erschüttern. Niemand kennt sein eigenes Erwähltsein, niemand

Digitized by Google

das Erwähltsein eines anderen [1]): diese Sätze würden erschüttert, wäre es wahr (wenn auch nur teilweise), dass durch die *gloria martyrii* das Geheimnis der Prädestination offenbar würde. Soll es dazu nicht kommen, so muss das Martyrium und der Erweis der *perseverantia electi* auseinander gehalten werden. Geschieht das aber, so ergiebt sich a) dass es Märtyrer = Heilige geben könne, welche nicht *electi* seien, b) dass der Umfang der *communio sanctorum* mit dem des *numerus electorum* sich nicht decke.

Das ist die logische Consequenz; aber nicht die wirkliche Ueberzeugung des Katholiken Augustin. — In demselben Buche, welches wir zuletzt berücksichtigten, und vielfach anderswo, kommen Stellen vor, welche das beweisen. *De dono perseverantiae* [2]) § 36 fällt ihm das Martyrium Cyprians mit seiner *perseverantia in fide* (im prädestinatianischen Sinne) zusammen, hier wie § 4 und sonst wird derselbe ganz unbefangen als ein *electus* vorausgesetzt. An letzterer Stelle spricht A. im Tone der Billigung und Zustimmung über dieses Heiligen Schrift *de oratione*, aus welcher er ein Excerpt mitteilt, das mit den Worten eingeleitet wird: *In his ergo meritis sanctorum, quae nulla nisi Dei dona sunt, etiam perseverantiam donum Dei esse sic loquitur.* Die *perseverantia* ist ein *donum electorum*, die *sancti* aber, welche hier genannt werden, sind die Heiligen der officiellen katholischen Kirche. Eben diese werden als *electi* anerkannt und vorausgesetzt. Vgl. *Sermo* CLIX, § 1; tom. VIII, 765; *Sermo* CCLXXXV, § 5, ib. 1143 C. Und wie hätte auch der aus der abstrakten Prädestinationslehre abzuleitende Gedanke, es habe Märtyrer gegeben, welche nicht in den *numerus electorum* eingeschlossen wären, unter der Herrschaft des überschwänglichen Heiligendienstes sich aufrecht erhalten lassen? wie hätte unser Autor als Katholik nach Massgabe desselben lehren dürfen? wie ohne Alteration

---

[1]) De dono perseverant. § 19; de gratia et corrept. § 16.

[2]) Op. tom. XIV, 1043 F. Nec tamen idem doctor et factor, qui et in Christum credidit et in sancta obedientia usque ad passionem pro Christo perseveravit, ideo cessavit praedicare Evangelium.

Digitized by Google

seines eigenen katholischen Bewusstseins so lehren können? — Diese Consequenz hätte nicht allein den kirchlichen Heiligendienst, welchen Augustin allerdings ermässigte [1]), sondern die ganze religiöse Vorstellung von der Dignität der Heiligen und Märtyrer zu Falle bringen müssen. Ein Heiliger der Kirche — ein Verdammter! — welch' ein unmöglicher Satz! — Die Autorität eben dieser war viel mächtiger als die Evidenz seiner prädestinatianischen Lehre. Mochte immerhin momentan eine Erwägung, wie die in dem *lib. de dono persever.*, § 2 zu Anfang vorkommende, unseren untersuchenden Theoretiker beschäftigen, die durch sie etwa angeregten Bedenken wurden doch — wie der (allerdings der sprachlichen Erklärung bedeutende Schwierigkeiten darbietende) Schluss desselben § 2 zeigt — sofort wieder überwältigt durch die Gewalt der Tatsache, welche in der Entscheidung der officiellen Kirche wirkte. Diese, welche, wie noch einmal in Erinnerung gebracht werden mag, nach kritischer Würdigung der Quellen vor Augustin von seinem *donum persever.* nichts wusste, hatte längst vor seiner Zeit die Märtyrer als Heilige verehrt, in ihrem Tode den unzweifelhaften Erweis der Beharrung im Glauben gesehen und sich auch seit seiner Zeit durch die von ihm vertretene künstliche Lehre (die er als „katholische" unterschob) darin nicht irre machen lassen; ihre Praxis nicht in Accommodation an diese geändert. Wohl aber umgekehrt ist dieser von ihm die Erwählungsdoctrin angepasst, untergeordnet. Er hat nie ernstlich daran gezweifelt, dass alle Märtyrer der Kirche zu den *electis* d. h. den definitiv Heiligen gehörten, darum nicht gezweifelt, weil sie jene als Heilige verkündigte und verehrte.

Oder sollte es sich doch am Ende anders verhalten? — Kann man nicht etwa in seinem Sinn sagen: allerdings ist das Mysterium der Erwählung im allgemeinen den Menschen verborgen, aber in Bezug auf jene eine Klasse der Erwählten ist es enthüllt, — die Praxis des Heiligendienstes hat zu ihrer Voraussetzung eine partielle Offenbarung in Betreff

[1]) Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. II, S. 165. 170.

Digitized by Google

des Erwähltseins gewisser Personen, nämlich der privilegirten kirchlichen Heiligen; diese ist eben von Gott (dem allein der *numerus electorum* bekannt ist) der Kirche durch den in ihr waltenden heiligen Geist mitgeteilt, in Bezug auf die übrigen *electi* aber nicht? — Eine ausserordentliche Ausnahme fände also statt, welche die Geltung der Regel nicht aufhebt. — Allein ich muss meinerseits diese Frage entschieden verneinen, die versuchte Combination als eine unberechtigte bezeichnen. Denn der von ihr vorausgesetzte Gedanke lässt sich, soweit ich unseres Autors Schriften studirt habe, nirgends in denselben nachweisen. Ich kann nur wiederholen, dass die Lage der Dinge vielmehr der Art zu sein scheint, wie ich zu zeigen mich bemühete. Im Widerspruche mit den principalen Sätzen seiner Lehre, nur Gott kennt die Zahl der *electi*, der definitiv Heiligen, nicht irgend welche Menschen, nicht die Kirche, hat er, von der Macht des vulgär Katholischen gehalten, in Beugung unter die Autorität der officiellen Verfassungs-Kirche, welche die Namen gar vieler definitiv Heiligen kannte, eben diese als solche, als *Electi*, als die vornehmsten Teilnehmer an der *communio sanctorum* anerkannt. Und diese Anerkennung hat noch weitere Folgen. Allerdings rechnet er zu derselben an den oben S. 225 berücksichtigten Stellen alle *spirituales et boni* (die *com. s.* wird dort als umfassender vorausgesetzt als der *numerus electorum)* d. h. alle die, von denen als echten Kirchengliedern auch die Menschen wissen, — aber er würdigt dieselben nun doch auch wieder als *electi*, von denen untrüglich nur Gott weiss, d. h. er legt in die Formel *comm s.* unwillkürlich einen particularen Sinn, schränkt den Umfang derselben ein; die Erwählungslehre ist in diesem Falle das Primäre in seinem Denken [1]). Umgekehrt im

[1]) S. von Zezschwitz a. a. O. S. 123. Während den Donatisten die communio ss. identisch ist mit communio sacramentorum — ihr Centralheiligtum —, ist's bei A. kurz gesagt (wo?) communio praedestinatorum, die sich offenbart (?) in den spiritali unitate devinctis oder caritate cohaerentibus u. s. w.

Digitized by Google

Widerspruche mit der letzteren, aber im Vertrauen auf die Richtigkeit des Augenscheines hat er gewiss oft genug den engen Kreis der *electi* zu dem der in den empirischen Zuständen der Gemeinde erkennbaren *boni et spiritales homines* erweitert. In diesem Falle ist bei dem Gebrauche der Formel *communio sanctorum* die (der origenistischen ähnliche) Theorie von den echten Kirchengliedern im Unterschiede von den unechten das Primäre, die Erwählungslehre aber ihr untergeordnet [1]). Nur wenn ich diese Oscillation des Gedankens annehme, kann ich es mir verständlich machen, dass unser Theolog den *numerus electorum* als *communio* denken zu können meint. Denn eine Zahl von einander nicht wissender Monaden als wirkliche *communio* zu denken, ist wenigstens mir nicht möglich. Auch nicht, wenn ich ein Weiteres erwäge.

7. Augustin hat bekanntlich in den antidonatistischen Schriften den so oft wiederholten, bereits von anderen Forschern [2]) ausführlich erörterten und gewürdigten Satz verteidigt, dass der heilige Geist freilich auch in häretischen Gemeinschaften wirke, aber dass er nur in der katholischen Kirche als „Liebesgeist" walte, — die *pax, sine qua caetera prodesse non possunt, de baptismo* lib. III, cap. XIV, § 20, cap. XVIII, § 23. Dieser Lehrbegriff ist ein so constanter, dass, wenn eine anderslautende Stelle *Sermo* CCLXIX, § 2: *Nec immerito recte intelligitur quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos Spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis* sich findet, nicht mit Schmidt a. a. O., Bd. VI, 226 zu urteilen ist, die eigentliche Ansicht Augustins sei die, dass überhaupt der heilige Geist nicht ausserhalb der Kirche erteilt werden könne, vielmehr ist diese Aussage als eine Hyperbel zu betrachten, die ja ohne alle Schwierigkeit auf das von Augustin selbst indicirte Mass zurückgeführt werden kann. Der heilige Geist

[1]) S. 220, Anm. 3.

[2]) S. z. B. Schmidt a. a. O. S. 210. 211. 219. 227. 228; Rothe a. a. O. S. 682.

Digitized by Google

erst dann, wenn er als Liebesgeist offenbar und wirksam wird, der wirkliche heilige Geist, der heilige Geist in seiner Wahrheit, — das ist der Gedanke dieses Autors, der ja auch vielfach — nach Massgabe seiner Theorie vom Sein [1]) — das eine Mal vom Sein, das andere Mal vom Nicht-Sein reden kann und redet, ohne in einen Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Was er in dem eben citirten *Sermo* sagt, wo seine Gedanken der Unterschied des Katholischen und Schismatischen beschäftigt, das wiederholt er sogar in Bezug auf den Unterschied des Katholischen und Katholischen innerhalb der „katholischen" Kirche *de baptismo* lib. V, cap. XXI, § 29; cap. XXIII, § 33; der *innocens* und der *homicida*, welche dieselbe katholische Taufe empfangen, haben darum doch nicht denselben Geist. — Das Wort in *Sermo* CCLXIX, § 2 zeigt die Nachwirkung der von Cyprian stammenden Tradition, — die Nachwirkung des vulgär Katholischen in der nordafrikanischen Kirche auf Augustin; die zahlreichen Stellen von „dem Liebesgeist" zeigen die Umbildung desselben durch ihn.

Aber wie geartet ist denn der? — Sollte der Liebesgeist etwa eins sein mit der prädestinatianischen Gnade? —

Diese Frage ist, so viel ich sehe, von den Dogmenhistorikern überhaupt nicht aufgeworfen, noch viel weniger erwogen. Auch meine bisherigen Studien setzen mich nicht in den Stand, dieselbe mit Sicherheit zu beantworten. Das wäre nur dann möglich, wenn zuvörderst die Natur der Gnade durch erheblich umfassendere Forschungen, als mir bekannt geworden sind, ausgemittelt wäre. Die beste darunter findet sich meines Erachtens bei Dieckhoff in der bereits mit Auszeichnung citirten Abhandlung, aber wenn derselbe a. a. O., S. 94 Anm. versichert, das Wort *gratia* bezeichne a) die Gnade Gottes als Eigenschaft Gottes, wonach er wirkt und Gaben schenkt; b) das Tun Gottes nach seiner Gnade und auch c) die einzelnen bestimmten Güter, die Gott nach seiner Gnade mitteile, so erlaube ich mir zu be-

[1]) S. S. 220, Anm. 2.

Digitized by Google

merken, dass in einer Schrift über „Augustins Lehre von der Gnade“ statt solcher Versicherungen doch Beweisführungen gegeben sein sollten, weiter, dass der Terminus *gratia Christi* unberücksichtigt geblieben, ferner, dass ausser Acht gelassen ist, unser Autor habe sie vielfach als göttliche Kraft [1]), als Lebensmacht vorgestellt, endlich, dass Gnade doch nicht einerlei ist mit Begnadigen, dass man allenfalls von diesem als von einer Eigenschaft reden könnte, nicht aber von jener. Diese kritischen Notizen sind aber in aller Bescheidenheit gemeint; meine eigenen bisherigen Sammlungen unzureichend. Nur erkläre auch ich mit aller Bestimmtheit, dass so unzählige Male auch die Kategorie vorkomme, dieselbe doch nicht eine begriffliche Stätigkeit zeige, im Gegenteil ein Schwanken sich zu erkennen gebe, welches die Entscheidung der aufgeworfenen Frage erschwert. Vielleicht ist diese mit wissenschaftlicher Sicherheit zu geben nicht möglich. — Wäre der Liebesgeist nicht identisch mit der prädestinatianischen Gnade, so würden nicht lediglich die *electi* von demselben durchwirkt. In diesem Fall würden viele Katholiken trotz der strengsten Selbstbeurteilung doch mit einer gewissen Zuversicht sich „ein Sein in der Kirche“, in welcher man selig wird, zuschreiben können, somit auch jener Suchende, zu dem wir noch einmal uns zurückwenden, um die Fortsetzung seiner Geschichte zu betrachte.

[1]) Wie diese Bestimmung aus Augustins mangelhafter Versöhnungslehre sich ergebe, darüber siehe die sinnigen Bemerkungen bei Schmidt, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1876, S. 494 (vgl. Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. VI, S. 242; Bd. VIII, S. 298). Wir werden hier sagen dürfen, dass die pelagianische Auffassung der sittlichen Entwicklung ihren tiefsten Gegensatz nur in einer tieferen Auffassung der Soteriologie findet. Das war offenbar auch der Mangel des Augustinischen Kampfes, dass die Soteriologie noch so wenig entwickelt war. Die gratia in ihrer Loslösung von dem Werke Christi verflüchtigt sich entweder in den allgemeinen Begriff der göttlichen Machtwirkung, die schliesslich die ganze Bedeutung der Erlösung bedroht, oder aber, wenn sie an die Kirche und ihre Heilsmittel gebunden wird ohne Nachweis des inneren Zusammenhanges mit dem Werke der Erlösung, wird diese Bindung zu einer willkürlichen (?), zu einer magischen u. s. w.

Digitized by Google

Atmet er doch, wie er meint, jenen Liebesgeist wirklich ein, von dem man so oft in lehrhafter Weise zu ihm geredet hat. Verkehrt er doch in Eintracht mit den katholischen Brüdern — frei von allen separatistischen Gelüsten. Aber doch, wenn er z. B. *de baptismo* lib. III, cap. XV, § 21 (cf. *de perfectione justitiae homin.* § 43; tom. XIII, 233 D. E.) liest, dass die *caritas* erteilt werde *latenter*, — so kann das dazu dienen, die Scrupel von neuem anzuregen, — die vorhandenen zu steigern. Ja unter dem Eindruck der Erinnerung an die controvers gewordene Natur der *communio* [1]) wird er wohl umsomehr dazu neigen den zweiten Fall zu statuiren, dass der Liebesgeist doch nur in den Erwählten herrsche, — dass es eine Täuschung sei, wenn er diese Herrschaft zu verspüren meine [2]).

8. Aber beruhigend wirkt wieder die Erwägung, dass er sich doch jedenfalls des Seins in der Kirche als *externa communio* rühmen dürfe, — dass innerhalb ihrer Grenzen die vielgenannte *communio sanctorum* existiren dürfte, in welcher man sicher selig wird. Ja wenn er die Betriebsamkeit beachtet, welche die unermüdliche „Mutter Kirche" zeigt, wenn er sieht, wie sie täglich den ganzen Apparat mysteriöser Riten in Bewegung setzt, wenn er die Paränese vernimmt: *ab unitate noli recedere, si non vis immunis esse ab illa salute, Sermo* CXXV, § 6, wenn er die allgemein lautende Rede, dass an sie alle Gnade geheftet werde, hört und sich daran erinnert, dass er seit dem Tage seiner Taufe durch Beobachtung der von ihr vorgeschriebenen Methode, die Vergebung der *peccata quotidiana (venialia)* sich zu verschaffen, in aller Treue bemüht gewesen ist, gute Werke zu vollbringen, Almosen zu spenden [3]) und zu

---

[1]) S. oben S. 224.

[2]) Vgl. unten S. 236.

[3]) S. z. B. Sermo CCCLVII, § 5; tom. VIII, 1394 F. Sermo XLII, § 1; ib. tom. VII, 209 D. Ser. IX, cap. XI, § 18, ib. 61 E. Ser. CCX, § 12 ib. 932 D. Serm. CCVI, § 2 ib. 922 A. B.; Serm. LXI, cap. III, § 2 ib. 352 E. F. Serm. XXXVIII, cap. VI, § 8 ib. 197. — De perfectione justitiae hominis, § 24; tom. XIII, 220 E. Contra

Digitized by Google

beten [1]), und sich vergegenwärtigt, dass er alle diese Uebungen der kirchlichen Frömmigkeit auch jetzt noch fortsetze: so fühlt er sich vielleicht doch auch wieder ermutigt, und es wird die Hoffnung in ihm erweckt, dass das geheimnisvollste *beneficium gratiae*, welches allerdings, wie er längst weiss, ausschliesslich nur Gott zu spenden vermag [2]), auch ihm noch zuteil werden könne. Ja die treue Mutter ermahnt ihn unaufhörlich grade um dieses, um das *donum perseverantiae* ohne Unterlass zu beten, — die *fides* sei ja wesentlich *fides orans* [3]); der Herr hat grade solches Beten ausdrücklich befohlen [4]), welches ausschliesslich in dem Herzen, in dem Munde „des Getauften" „nütze" [5]).

Dies Gebet ist einerseits ein persönlich individuelles [6]),

---

epist. Parmen. lib. II, § 20; tom. XII, 49 D. [quia neque aliquid remanet in baptismo, quod non dimittatur omnium praeteritorum peccatorum (si tamen ipse baptismus non frustra foris habeatur, sed aut intus detur aut si jam foris datus est, non foris cum illo remaneatur; die letzten Worte verstehe ich nicht) et quidquid ab iis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcunque culparum propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato(!) dicere Dimitte nobis debita nostra. Ep. CLXXXV, § 39].

[1]) S. z B. Serm. CLXXXII, § 8, tom. VII, 869; Serm. CCXVI, ib. 953, Tractat. in Joann. Evang., cap. XIII, tract. LVI, tom. IV 869 und in gar vielen, schwer zu zählenden Stellen. — Den Nicht-Getauften hilft das Beten nicht! versichert Epist. CLXXXV, § 39, tom. II, p. 233, A derselbe Autor, welcher andererseits über die sacramentliche Taufe der katholischen Kirche so lehrt, wie wir S. 217 erfahren haben. — In Bezug auf die poenitentes: extra eam non remittuntur. Enchirid., cap. XXII, ed. Krabinger, p. 82.

[2]) De dono perseverantiae, § 10. 11. 12. 13. 19.

[3]) Ueber diese s. namentlich Dieckhoff a. a. O. S. 88. 90. 118. De spiritu et litera § 56, tom. XIII, p. 144, de correptione et gratia an vielen Stellen, z. B. cap. II, § 3. 4; cap. III, § 5; cap. IV, § 6. Contra duas epistol. Pelag., lib. I, cap. XIV, § 28, de perfectione justitiae hominis cap. X, § 21; Enchiridion, cap. III, p. 8, ed. Krab. Epist. CCXVII, § 13. 14, tom. II, p. 1046 C. D.

[4]) De dono perseverantiae, cap. VI, § 11. Imperavit autem Deus etc. ib. cap. XXII, § 60 Ende. Deus enim — — orare nos voluit etc.

[5]) S. Anm. 1.

[6]) S. z. B. de corrept. et gratia, cap. VI, § 10. Epist. CCXVII, § 14. 29.

Digitized by Google

— jeder Katholik in jedem Vaterunser erfleht diese letzte Gnade, ohne deren Besitz alle früheren Gnaden vergebliche sind (was das definitive Heil angeht) —, andererseits Fürbitte, ein Gemeindegebet [1]). Ja zuhöchst ist es die Kirche [2]), welche nach dem Willen des Herrn betet, alle Gebete leitet; (d. h. die historische, verfassungsmässig-liturgische Kirche); sie scheint also die Mittlerin, als welche sie sich anfangs angekündigt hat, zu bleiben oder doch wieder zu werden; — das kirchliche Gebet um das *donum perseverantiae* als das Vehikel der Mitteilung vorgestellt werden zu können, die Beteiligung an diesem kirchlichen Gemeinde-Gottesdienste den definitiven Heilsbesitz doch irgendwie zu bedingen. Nur die getauften Gemeindemitglieder können die Erhörung der Gebete erhoffen [3]). Nur der, welcher von eben jener Kirche mit den Voraussetzungen des Empfanges des vielgenannten *donum* ausgestattet ist [4]), kann dieses selbst empfangen. Und wenn er nun im [5]) Verein mit den getreuen Katholiken ihren Weisungen, „ihren Züchtigungen" sich auch in Zukunft unterwirft; wenn er von ihr selbst hört, sie betrachte alle Fromme [6]) als *electi* und *discipuli Christi*, sie habe das Heil aller im Auge [7]), sollte da nicht der Gedanke sich in ihm stärken, dass jenes höchste *beneficium gratiae* durch das von der Kirche geleitete Gebet, — also doch

---

[1]) De baptismo lib. II, cap. VIII, § 16. De corrept. et. gr., § 11; tom. XIV, p. 929 D. E.

[2]) Sermo CLXXXII, § 6; tom. VI, 868 B. — oratura est tota Ecclesia etc. De dono perseverantiae, cap. XXII, § 62 — sive multitudini Ecclesiae etc., cap. XXIII, § 63; tom. XIV, p. 1022 D. Quando quidem non oraret Ecclesia etc.

[3]) S. de dono persev., § 10. Hoc ergo donum Dei suppliciter emereri (!) potest.

[4]) S. S. 234, Anm. 1. De peccat. merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8.

[5]) S. den lib. de corrept. et. gratia im ganzen.

[6]) Ib., cap. IX, § 22. Apellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus etc. Cf. § 40.

[7]) Ib., § 46 — sed velle omnes salvos fieri cf. § 49. Dagegen die sophistische Ausrede § 44.

Digitized by Google

durch ihre Vermittelung in gewissem Sinne ihm noch zuerteilt werden werde, — wenn es ihm nicht gar schon zuerteilt worden sei? —

Aber die Versuche diese Fragen zu beantworten dienen vielmehr dazu ihm neue Marter zu bereiten. Schon die Erkenntnis, dass der zweite Fall zwar möglich, aber, ob er eingetreten, unerkennbar sei, ist eine überaus peinigende; noch mehr aber vielleicht die andere, dass im ersteren Falle dieses Beten gar nichts helfen könne. Nur der katholisch Getaufte dürfe auf Erhörung der Gebete hoffen, war ihm so oft versichert. Dieser „bittende" Glaube der Katholiken ist unerhörbar, diese furchtbare Wahrheit wird ihm nunmehr enthüllt. Grade der Katholik hat jegliche Vorstellung von einer Flexibilität Gottes als Illusion zu erkennen. Er giebt ja nach einem unveränderlichen Ratschlusse, kann geben, auch ohne dass man ihn bittet [1]). Die Beter leben in der veränderlichen, begrenzten Zeit; er hat ewig zugedacht, in untrüglicher Sicherheit bestimmt, — was erbeten werden „soll". Was also kann das Bitten anderes sein, wenn es anders sich nicht über sich selbst täuschen will, als eine ceremonielle Uebung, ein Mittel zum Zweck der Heiligung, der Demut? als eine Methode, welche im Gehorsam gegen die Kirche befolgt wird, — aber ohne allen echten religiösen Gehalt ist? — Dasselbe stammt aus „dem Glauben", aber dieser ist ohne alle Zuversicht [2]). Nichtsdestoweniger bemüht sich die Kirche, die wahre Selbsterkenntnis zu verdunkeln. Der Erwählte unterscheidet sich ja, heisst es, in psychologischer Beziehung in keiner Weise von dem Nicht-Erwählten; der eine wie der andere wird getauft, bekehrt, gerechtfertigt [3]). Beide werden ermahnt, ihrer Selbstbeurteilung nicht zu vertrauen [4]), sondern der

---

[1]) De dono persev., § 11. 13.

[2]) Dieckhoff a. a. O. S. 118.

[3]) De dono persever., cap. IX, § 21; tom. XIV, 103 F. Nonne utrique vocati fuerant, utrique ex impiis justificati etc. De correptione et gratia, § 18 Anfang; vgl. § 46. 23.

[4]) De dono persev., § 62; tom. XIV, p. 1062 D. atque hoc faciendo

Digitized by Google

correptio der Kirche, — über die Frage nach der Zugehörigkeit zu dem *numerus electorum* nicht zu grübeln [1]). Aber alle diese *correptiones*, wie alle anbefohlenen Gebete, sind — das wird doch auch wieder eingeräumt — entbehrlich, entbehrlich zuhöchst, ebenso wie sämmtliche Gnadenmittel, mit Ausnahme jenes einen, welches *donum perseverantiae* heisst [2]). Gott kann dem, welcher sich von der Kirche nicht züchtigen lässt, darum doch gewähren [3]), was er den von ihr Gezüchtigten verweigert. — Die Kirche und die Erwählungslehre „der Kirche" — wie werden sie sich einander gegenüber schliesslich halten? —

9. Die katholische Kirche, welche unser Schriftsteller so oft in überschwänglicher Weise als die exclusive Heilssphäre verherrlicht, wird durch die soeben vernommene Aussage zu einer Stiftung göttlicher Willkür herabgesetzt, zu einer weltförmigen Ordnung göttlicher Accommodation. In jener unzweideutig klingenden, demnächst in ihrer verhängnisvollen Zweideutigkeit erkennbaren Phrase hat sie sich gerühmt die Gnadenvermittlerin zu sein; nunmehr zeigt es sich, dass sie lediglich eine Vorbereitungsschule sei, in welcher nicht einmal die gelehrigsten Schüler sicher unterwiesen werden hönnen. Mittel und Zweck stehen hier nicht in einem unverbrüchlichen Zusammenhange. Der Erwählte wie der Nicht-Erwählte sollen gleicherweise jene verwenden; aber den ersteren fällt in rätselhafter Weise das zu, was als ein zu erzielendes vorgestellt zu werden schien; der Nichterwählte müht sich vergebens ab, soll sich damit abmühen das zu erzielen, was eben nicht zu erzielen ist. Eine bewährte Schulanstalt kann den Zöglingen, welche physisch und psychisch befähigt dem Unterricht mit Hingebung sich

---

confidere, non vos esse a praedestinatione populi ejus alienos etc. — quoniam spem vestram in ipso (Deo!) ponere jubemini, non in vobis.

[1]) De corrept. et. gr., § 40. 46. 47.

[2]) S. S. 235. 245.

[3]) Ib., cap. V, § 8; tom. XIV, p. 926 F. nullo homine corripiente etc., cap. VII, § 13: quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur etc.

Digitized by Google

widmen, die endliche Reife verbürgen. Die katholische Kirche Augustin's darf sich nicht einmal ihr vergleichen. Das ewige Heil ist nicht die Frucht ihrer Vorbereitung. —

Statt deren bietet sie das zeitliche. Und das entspricht auch durchaus den gesammten irdischen, zeitlich-räumlichen Weltverhältnissen, — in welche eine so transcendente Grösse wie ewiges Heil nicht hineinpassen würde, welchen die Kirche trotz ihrer Gnaden und Wunder, trotz ihrer Weihungen durch Sacramente doch auch wieder homogen ist, — entspricht dem von ihr verkündigten Glauben, welcher weder den Gehalt der persönlichen Selbstgewissheit [1]) noch den der absoluten (definitiven) Seligkeit [2]) zu ertragen vermöchte. Ja in dieser katholischen dem irdischen Heile dienenden Kirche werden die in Bezug auf jene als specifisch sich erweisenden Unterschiede des Erwählt- und Nichterwähltseins beseitigt, — da ist das Erkennen der eigenen Selenzustände keineswegs von jenen Gefahren der Täuschung bedroht, von denen wir redeten. Da giebt es Nicht-Erwählte, welche *temporaliter perseverantes = stantes* [3]) die Seligkeit der Kindschaft fühlen [4]), freilich nicht die ewige, welche ja hienieden überhaupt nicht gefühlt werden kann, sondern die zeitliche, aber diese wirklich. Andererseits sind Erwählte vorhanden, welche während des grössten Teils des irdischen Lebens bis kurz „vor dem Ende"

---

[1]) Dieckhoff a. a. O., S. 110.

[2]) S. darüber die dritte Studie über Kirche und Reich Gottes.

[3]) De corrept. et gr. § 19; tom. XIV, p. 934 F. — cum fideliter et pie viverunt etc. § 20: erant itaque in bono (nämlich temporaliter), sed quia in illo non permanserunt — — non erant ex nobis. Vorher non quia justitiam simulaverunt, sed quia in ea non permanserunt etc. Ib., § 17 — quibus eam, qua Christiane viverent, dilectionem dedit etc.

[4]) De corrept. et grat., cap. IX, § 20; tom. XIV, p. 935 E. propter susceptam temporaliter gratiam, § 42, ib. 951 E. De dono persev., § 8, ib. 1029. Perseverantia, quae in aeternum salvos facit, tempori quidem hujus vitae, non tamen peracto, sed ei, quod usque ad ejus finem restat, necessaria est.

Digitized by Google

nicht bloss von dem Wege des Heiles Abirrende zu sein scheinen, sondern (nach dem Urteile der sich täuschenden Kirche) das in der Tat sind [1]) und die Qual der Unseligkeit zu tragen haben. Der eine wie der andere kann durch ihre *beneficia gratiae* geheiligt, der eine wie der andere kann durch die *poenitentia* gezüchtigt, in die Zahl der *fideles stantes* wieder aufgenommen werden. Begnügt man sich mit dem Heile als zeitlichem [2]), so kann die Kirche denen, welche ein der von ihr vorgeschriebenen Methode entsprechendes Leben führen, dies allerdings verbürgen. Sie wird für diese Genügsamen auf die Linie, auf welcher sie die Bedeutung der Heilsvermittlerin zu haben schien, in Wahrheit wieder emporgehoben.

Freilich um vor dem Geistes-Auge dessen, welcher alles zeitlich-irdische Sein [3]) als ein unwahres, scheinbares *sub specie aeterni* zu betrachten versteht, von derselben wieder herabzusinken. Denn nicht die *salus temporalis*, sondern die *aeterna* ist von ihr verheissen, die *salus*, welche allein, der ewigen Verdammnis entgegengesetzt, als eine wirkliche gelten kann. Und diese Verheissung hat sie nicht erfüllt, nicht einmal die Garantie für das zukünftige absolute Heil gegeben. Es bleibt dabei, sie ist ein pädagogisches Institut, eine Einrichtung der Nützlichkeit und moralischen Zweckmässigkeit. Die *correptio* ist „nützlich“ [4]), weil sie das Vertrauen auf den sicheren Besitz des Heiles erschüttert, die Mitglieder in unaufhörlicher Unruhe, in steter Furcht [5]) erhält, — sie grade durch diese von ihr erregte Stimmung daran erinnert, dass jenes Bewusstsein des temporären Heiles, welches oben als ein wirkliches von uns bezeichnet werden

---

[1]) De corrept. et gratia, § 22; tom. XIV, p. 937 E. — et qui ad tempus inde deviant etc.

[2]) S. S. 238, Anm. 4.

[3]) S. S. 220, Anm. 2.

[4]) De corrept. et gratia, § 7; utilis, § 10; § 40, expedit.; § 43: et ad ipsam (justam poenam) pertinet justa correptio, quae medicinaliter adhibetur, etiam si salus aegrotantis incerta sit etc.

[5]) Ib., § 24. 40. Gute Bemerkungen bei Dorner a. a. O. S. 229—231.

Digitized by Google

musste, doch als ein unwirkliches, d. h. unwahres begriffen wird, sobald man es an dem unbedingten Massstab der *vita aeterna* abschätzt. Es bleibt dabei, die Kirche kann die überschwänglichen Ansprüche, die sie macht, so wenig realisiren, dass sie und ihre Leistungen weit auseinandergehen. Sie redet eine Sprache der Zweideutigkeit. Ausser ihr ist kein Heil, — aber was „sie", die Kirche sei, ist unklar, — unklar auch der Spruch *tenere ecclesiam non est esse in ecclesia* [1]). Sie bezeichnet [2]) viele als *filii Dei*, die es nicht sind *(sub specie aeterni)*. Sie nennt zu einer bestimmten Zeit Söhne des Friedens die, welche diese religiöse Würde schon längst haben [3]). Sie verdammt diese oder jene, aber — dieses Urteil ist fallibel, — für den Heilsbesitz gleichgültig. Ungerechte Excommunication schadet nichts [4]); das *episcopale judicium* [5]) ist im besten Falle auch nur eine

---

[1]) S. oben S. 214.

[2]) De corrept. et grat., § 20. 21. 22. 23. 40.

[3]) Ib., § 40. 46.

[4]) Diejenigen, welche in besonders feierlicher Weise jetzt den Satz betonen (der, wie ich vorläufig schon hier bemerke, denn ich gedenke in dem vierten Artikel darauf zurückzukommen, ein wohlbekannter, gewöhnlicher ist; vgl. oben S. 15, Anm. 1, Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1856, S. 112, 1. Spalte, Dorner, S. 340. Dieckhoff's Abh. a. a. O., im ganzen), Augustin sei der Begründer des römischen Katholicismus, möchte ich mir erlauben an die Tatsache zu erinnern, dass andererseits jene der obigen ähnliche antikatholische Sentenzen, welche sich in dem *Decretum Gratiani* finden (s. Schwab, Johann Gerson, S. 556), meist aus den Schriften desselben Augustin entnommen sind. — Vgl. noch de unitate Ecclesiae, § 74; tom. XII, p. 488 G. 489 A. Quid si ergo — — jam praecisus est. De baptismo, lib. I, § 26. Kattenbusch, Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 190 (vgl. S. 209) behauptet, die Annahme, Augustin sei der Vater der Reformation, sei die landläufige; man müsse sich aber dazu entschliessen, das Urteil dahin umzuändern, dass er der Vater des römischen Katholicismus gewesen, und hält für nötig darauf aufmerksam zu machen, dass das ganze Material der mittelalterlichen Lehren von Freiheit und Gnade u. s. w. von ihm stamme.

[5]) De corrept. et gratia § 46. Pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpat dira contagio, separare ab ovibus sanis morbi-

Digitized by Google

Massnahme der *utilitas,* welche man erwählen muss, um die rohen Ausbrüche der Sünde einzuschränken. Die ganze Organisation „der Kirche" als *externa communio,* welche als mysteriöser Wunderbau beschrieben wurde, scheint stellenweise von unserem Autor als autoritative Zucht-Anstalt gewürdigt zu werden, die dazu bestimmt ist das Massenchristentum zu disciplinirer [1]), ein Leben der Ehrbarkeit und der legalen Sittlichkeit zu erzwingen; aber daneben ist sie doch vielleicht das notwendige Gerüst, das die *communio sanctorum,* die Garantin der ewigen Seligkeit (vgl. Schmidt, a. a. O., VI, 228), umfasst? — Sind nicht aller bisher erwiesenen Bedenken ungeachtet die Lehrsätze unangetastet und unantastbar: wenngleich nicht jeder von einem katholischen Priester Getaufte die *vita aeterna* empfängt, so kann doch nur der auf diese Weise Getaufte [2]) sie empfangen; niemand vermag der *massa perditionis* entnommen zu werden, niemand in das künftige Reich Gottes, das Reich des ewigen Heiles einzugehen, er sei denn in der katholischen Kirche getauft? — Ausdrücklich soll, um den Eindruck dieser Fragen zu steigern, hier noch daran erinnert werden, dass unser Autor der erste ist, welcher dem katholischen Taufsacrament die Wirkung eines *character indelebilis* [3]) zuteile, von der Heiligkeit desselben, welche mit dem Personleben der Getauften unlösbar verknüpft bleibe, in unzweideutiger Weise rede.

Somit würden also doch die Weihen der historisch-katholischen Kirche die Voraussetzungen der Erfolge der prädestinatianischen Gnade sein. —

---

dam, ab illo, cui nihil impossibile est, ipsa forsitan separatione sanandam. Cf Enchiridion, cap. XXII, p. 81, ed. Krab.

[1]) S. Anm. 2. Andere charakteristische Urteile über das Massenchristentum Contra epistolam fundamenti cap. IV, § 5; tom. X, 183 F caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas (!) tutissimam facit. Cf. de utilitate credendi § 21. 25. 26.

[2]) De baptismo lib. VI, cap. XXXIV, § 66. Tractat. in Joann. evangel. tract. VI, § 15; Op. tom. IV, p. 446.

[3]) De baptismo lib. VI, cap. I, § 1; Op. Bassani 1797, tom. XII, p. 206 E. F, aber Tractat. in evangel. Joann., cap. I. tractat. VI, § 15

Digitized by Google

10. Allein — und damit komme ich zu der Lösung des bereits angekündigten Thema's — dieser Satz wird doch durch die Tragweite der prädestinatianischen Gedanken in Frage gestellt. Gegenüber den vielen Stellen, welche so lehren, wie eben angegeben wurde, stehen die Erklärungen *de corrept. et gr.*, cap. VII, § 12: *ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet* (und doch ist wenige Zeilen vorher gesagt, dass das *lavacrum regenerationis* diese *discretio* bewirke!); § 16: *Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide Christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae hujus finis inveniat; procul dubio nec illo tempore, quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis — — discreti.* Die *non electi* gehören also jener *massa perd.* noch an, obwohl sie getauft sind! — Weit entfernt, dass eine Weihung der katholischen Kirche die Scheidelinie wirklich gezogen hätte, ist diese vielmehr durch eine andere noch geheimnisvollere Macht gezeichnet. Derselbe Ausdruck *(discernere)*, welcher das eine Mal vorkommt, um den Erfolg der Taufe zu beschreiben, findet sich das andere Mal gebraucht, um zur Würdigung der Wirkung der prädestinatianischen Gnade anzuleiten. Einen Versuch der unmittelbaren Ausgleichung zwischen beiden Sätzen, von denen der eine bejaht, was der andere durch seine Bejahung verneint, habe ich nirgends gelesen. Eine solche ist auch unmöglich, solange man bei dem Wortlaut stehen bleibt. Wohl aber ist von Augustin der Schein einer Harmonie mittelbar in doppelter Weise verbreitet. Einmal geschieht das durch den Gebrauch der Phrasen, in welchen das *donum perseverantiae* als ein nur von den getauften Katholiken, welche mit den anderen *beneficiis gratiae* schon ausgestattet sind, in Zukunft zu erhoffendes, als ein letztes, welches zu den bisherigen noch

---

ib. tom. IV, p. 446 D. Puta te esse militarem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris.

Digitized by Google

hinzukommt, vorgestellt wird [1]). Der *character baptismatis*, könnte man sagen, wird freilich in dem Grade von demjenigen *character* überboten, welchen das *donum perseverantiae* eingräbt, dass jener nur als ein Zeichen betrachtet werde, welches möglicherweise sich erfüllen kann, aber lediglich die Erwählten unter den auf diese Weise Bezeichneten (insofern bleibt er *indelebilis*) werden der Erfüllung gewürdigt. Zweitens dienen dem gleichen Zwecke die Reden von dem verschuldeten [2]) Abfall derer, welche nicht (definitiv) beharren. Das scheint vorauszusetzen, dass diese Unglücklichen das *donum perseverantiae* besassen, aber durch ihre Schuld verloren haben. Allein dieser Phrase durfte sich Augustin nicht bedienen, wollte er diese nicht in Conflikt mit der cardinalen Lehre bringen, dass jenes *donum* ein unverlierbares sei [3]). Nichts desto weniger wird von einem Reparirtwerden gesprochen, was doch den Gedanken an ein Entstelltsein zu seinem Correlatum hat [4]). Und das ist sogar von einem Verwischtsein schwer zu unterscheiden. Aber nur scheinbar ist der *character doni perseverantiae* verwischt (erloschen) in denen, welche obwohl erwählt, doch der empirischen katholischen Kirche in ihrer Sichtbarkeit bis kurz vor dem Ende des Lebens als Nichterwählte „sich offenbaren". Auch diese Offenbarung ist nur eine scheinbare, scheinbar (vom absoluten Standpunkt betrachtet, — neben dem aber der relative, welcher S. 237 beschrieben ist, in seiner Geltung verbleibt) aber auch der Heilsprozess, welchen andere Erwählte unter Leitung der Kirche, unter dem Einfluss ihrer Heilsordnungen durchmachen. Beide *species* des *genus electorum* haben von vornherein einen specifischen Persönlichkeitskern, welcher alle Gnadenmittel vergleichgültigt. Die Formeln, welche von einem noch in Aussicht stehen-

---

[1]) De corrept. et gratia, § 11. 12; cf. § 10. 16.

[2]) Beck a. a. O. S. 85. 86. 90. 94.

[3]) De dono persever., cap. VI, § 10; — multi enim possunt habere, nullus amittere cf. § 11.

[4]) De corrept. et gratia, § 16 — aut si qui sunt, quorum (fides) deficit, reparatur ante quam vita ista finiatur.

Digitized by Google

den, zukünftigen Begabtwerden mit dem alles entscheidenden *donum p.* reden, sind nur Phrasen der Accommodation, Kategorien, welche der sinnlich endlichen Betrachtungsweise der *simplices* in der empirischen katholischen Kirche unentbehrlich sind, bedeuten, auf den echten in dem Elemente der Ewigkeit heimischen prädestinatianischen Gedanken zurückgeführt, nichts anderes als das zeitliche Effectivwerden des Begabtseins. Die *electi* sind andere Wesen als die übrigen *vocandi* und *vocati*, bereits seit ihrer Geburt mit einer besonderen Organisation versehen, durch eine noch viel geheimnisvollere Weihe, als alle Riten der Kirche sind, ausgezeichnet. Diese spricht von derselben als dem letzten *beneficium*. In Wahrheit ist die *p.* die Urvoraussetzung des Lebens der *electi*. Freilich nach dem Wortlaut der Augustinischen Lehre werden auch sie vorbereitet auf das definitive Heil in der Kirche, aber in der Tat ist diese nur die Durchgangssphäre; das gesammte mysteriöse Ceremoniell derselben für sie bedeutungslos, die von ihr beanspruchte „Vermittelung" eine nur subjectiv-phänomenologische [1]).

Ja selbst dies Urteil wird als ein noch nicht ganz rückhaltsloses erkannt. Die *electi* sind schon ewig *electi*, ehe sie zeitlich werden. Es giebt Kinder [2]) Gottes, welche es für uns noch nicht sind, aber wohl für Gott, die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangeliums, in dem Gedenkbuch des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit geschrieben sind. „Diejenigen [3]), welche nach Gottes vorhersehender Verfügung vorher erkannt, vorher bestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht sind, ich sage nicht die noch nicht Wiedergeborenen, sondern die noch nicht Geborenen sind schon Kinder Gottes und können nicht verloren gehen." „Und schon ehe das geschah, sind sie in jener Prädestination Söhne Gottes" [4]). Ja „alle zu ver-

[1]) Schmidt, a. a. O. S. 242.
[2]) De corrept. et gratia, § 13.
[3]) Ib., § 23.
[4]) Ib., § 21.

Digitized by Google

schiedenen Zeiten Geborenen [1]) sind erst (nach und nach) zur Erscheinung gekommen, während sie in Gottes Ratschluss das ewig waren", — alle irdischen Menschen sind als die zeitlichen Phänomene ewiger Existenzen zu betrachten, jegliche Prozesse der irdischen Individuen, der gesammten irdischen Weltgeschichte sind doketisch. Von demselben Urteil wird die historisch-katholische Kirche getroffen (vgl. oben S. 238). — Was Augustin als Katholik lehrt, dass sie auf das (ewige) Heil vorbereite, dass sie die notwendigen Voraussetzungen des Empfanges desselben herstelle, insofern das (ewige) Heil bedinge, aus welchen Sätzen der andere sich ergiebt, der *numerus electorum* stammt unbedingt aus dem ausschliesslich in der katholischen Kirche zu erzeugenden *genus vocatorum*, die *communio sanctorum* habe zur Basis ihrer Existenz die *externa communio* (s. o. S. 220), das wird von ihm wieder in demselben Masse verneint, in welchem er die Energie des prädestinatianischen Gedankens anspannt und zum Ausdrucke bringt. — Der Kirche scheint nur die Bedeutung einer mit Sinnbildlichem beschäftigten Ceremonial-Anstalt [2]) zu verbleiben.

Sowohl Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 213. 241. 242 als Dorner a. a. O., S. 230 haben die Tragweite der prädestinatianischen Theorie erkannt, aber meines Erachtens nicht hinreichend gewürdigt, der letztere hat überdies zu wenig getan (vgl. indes S. 292), mit der oben S. 204 excerpirten Aeusserung die S. 230. 231 gemachten Zugeständnisse in Einklang zu bringen. Ich leugne, dass das möglich sei, um so entschiedener, jemehr ich überdies eine andere Gedankenreihe Augustin's erwäge.

Ich meine jene [3]), welche er in *Ep.* CII, *Quaest. secunda*

[1]) De baptismo lib. I, cap. XVI, § 25. Ib. lib. IV, cap. III, § 4.

[2]) Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XVI; tom. X, 313 C. Neque perturbaretur (Faustus) eorum multitudine, in quibus ea non inveniret, quae observare juberetur: quamvis cum eo corporaliter congregarentur in Ecclesiam et eadem sacramenta perciperent. Sciret cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem signacula ejus participanda etc.

[3]) Vgl. Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten. Jahrbücher f. deutsche Theol., Bd. VIII, S. 295. 298.

Digitized by Google

tom. II, 362 am ausführlichsten darlegt. Als Thema gilt bekanntlich der Satz, das Christentum ist so alt als die Welt, ist die eine wesentliche (natürliche) Religion, welche von Anfang an unter verschiedenen Formen und Namen existirt hat, in einem bestimmten Zeitmoment den Namen christliche Religion erhalten hat, ist nicht eine particularistische Positivität, sondern die allgemeine [1]) in allen Perioden unter Gottes sich gleichbleibender [2]) gnädiger Obhut in mehr oder minder adäquater Gestalt [3]) verbreitete Religion des gleichen [4]) Heiles. Eine unerwartete religionsphilosophische Combination so universalistischer Tendenz, dass man vermuten könnte, sie sei nur eine augenblickliche Aushülfe zur Hebung einer Verlegenheit des Apologeten, lediglich hier mitgeteilt, um anderswo zurückgenommen zu werden. Erstens scheint sie doch in dem auffälligsten Widerspruch mit des Verfassers dogmatischer Prädestinationslehre zu stehen, — denn wenn alle, welche sich „würdig erweisen", des Heiles teilhaftig werden können, wo bleibt da für die Gnadenwahl eine Stätte? Zweitens gewinnt man den Eindruck, als ob das gemein katholische Dogma von der Kirche durch jene humanistische Idee erschüttert, ja die Grundlehre Augustins von der ausschliesslich beseligenden *gratia Christi* von ihr selbst wieder aufgelöst werde.

11. Allein das, was *Ep.* CII erörtert, ist keineswegs so motivirt, wie wir vermuteten, ist nicht eine augenblicklich aufgestellte Hypothese, sondern eine feste, dauernde Grundansicht gewesen und geblieben. Wir finden sie in den ersten wie in den letzten Schriften [5]) sei es angedeutet und

---

[1]) § 15, tom. II, 365 C: Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciter promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit. Cf. § 10 Ende.

[2]) Ib. § 11.

[3]) Ib. § 10 Ende. § 13. 15. — alias occultius alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est etc.

[4]) Ib. 12: Nec quia pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum praenuntiabatur, fides ipsa variatur vel salus ipsa diversa est.

[5]) De vera religione, cap. X; Ep. CXLIX, § 9; Ep. CLXXXVII,

Digitized by Google

vorausgesetzt, sei es ausführlich entwickelt, freilich meist mit einer Modification, welche schon in *Ep.* CII, CXLIX vorbereitet ist. Durch die extrem universalistisch klingenden Stellen tom. II, 364 D. 365 A. wird augenscheinlich die Heilsbedeutung des ganzen historischen Christentums verflüchtigt. Dieses soll aber doch wenigstens als die reinste Gestaltung der übergeschichtlichen absoluten dem Wesen nach stets mit sich identischen Religion gewürdigt werden oder als die verhältnismässig höchste Offenbarung derselben in der Geschichte im Unterschiede von der Verhüllung (*prius occultius, postea manifestius* etc. § 12). Diese Intention musste den Verfasser um so stärker bewegen, als ihn die Frage der Neoplatoniker beschäftigte, weshalb das Christentum durch Christum und nach Christo auf so beschränktem Gebiete verbreitet sei. Darum erteilt Augustin nach vorausgeschickter Andeutung, „dass hier ein anderes, noch geheimnisvolleres *consilium* nicht ergründet werden solle" (ib. § 14, tom. II, 364 D. cf. *de praedestinatione sanctorum*, cap. IX, § 17), die Antwort, Christus würde wohl grade in der Zeit, in der er, an dem Orte, an welchem er wirklich erschienen sei, haben erscheinen wollen, weil er vorausgewusst habe, dass er wie seine Jünger in jener, wie an diesem Gläubige finden werde. Nun habe freilich schon vor ihm eine prophetische Verkündigung des Christentums stattgefunden, was, das lasse sich nicht leugnen, die relativ offenbare Religionsgeschichte nur von Israel nachweise (§ 15), aber in den heiligen Büchern dieses Volkes würde ja einzelner Nicht-Israeliten gedacht, *qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt,* und es sei weiter die Annahme berechtigt, *etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse quamvis*

---

§ 11. § 12.; Ep. CXL, cap. VII, § 20; Tractat. in Joann. evang. tract. XLV, § 9; de peccator. merit. et rem. lib. II, cap. XXIX, § 47; de gratia Christi et de peccato orig. lib. II, cap. XXXII, § 37; contra duas epistolas Pelag. lib. III, cap. IV, § 11; de civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, ed. Dombart, tom. II, p. 287; lib. VII, cap. XXXII, ib. tom. I, p. 277; lib. X, cap. XXV, ib. 389; de baptismo lib. VI, cap. XLIV, § 87; contra Faustum lib. XIX, cap. XIII, tom. X, p. 384 D. E. Enchiridion, cap. XXXIII, p. 147, ed. Krab. Epist. CXC, § 6. 8.

Digitized by Google

eos commemoratos in iisdem auctoritatibus non legamus. — Ja in dem die particulare Gnadenwahl verteidigenden *liber de praed.*, cap. IX, § 17 geht unser Schriftsteller ausdrücklich auf die citirte *Ep.* CII zurück, nicht um die von uns oben erwartete Retractation zu bringen, sondern um unter anderem zu sagen, was er *Ep.* CII aus gewissen Rücksichten nicht habe sagen dürfen, dass unter „den Würdigen" nicht solche zu verstehen seien, welche sich ein Verdienst erworben hätten (§ 19), sondern der göttlichen Gnadenwahl Gewürdigte. Derselbe giebt also daselbst die authentische Erklärung der *Ep.* CII.

In der Tat, es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, grade die particularische Prädestinationslehre habe jene universalistisch klingenden Phrasen ermöglicht. Um das begreiflich zu machen, ist darzutun, dass in den S. 246, Anm. 5 citirten Stellen und in *Ep.* CII drei Gedankenreihen in einander gewirrt sind, um heidnischen Humanisten und von Zweifeln gequälten christlichen Lesern zugleich Genüge zu leisten. — Ich versuche dieselben von einander zu trennen.

Die erste lässt sich vielleicht in diesen Sätzen wiedergeben. Das Christentum, welches man mit Unrecht als eine particulare, local und temporär bedingte Religion beurteilt, ist in Wahrheit so alt als die Welt. Alle geschichtlichen Religionen sind dunklere oder hellere Erscheinungen derselben Religion, — derjenigen, welche zu unserer Zeit die christliche heisst, *de vera religione* cap. X, das offenbare Bekenntnis der katholischen Kirche ist. Darum ist das Heil, welches diese an die Teilnahme an ihrer Gemeinschaft zu binden scheint, in der Tat ein allgemeines, jedem zugängliches (*Ep.* CII, § 15), welcher sich desselben würdig macht. — Und viele dieser Würdigen kann man kennen. Alle, welche fromm und gerecht gelebt haben [1]) vor Christo, waren Christen [2]).

---

[1]) Ep. CCII, § 12. In dem Satze quicunque — — secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet fuerint, per eum procul dubio *salvi facti sunt* muss ich natürlich die nicht unterstrichenen Worte unberücksichtigt lassen, ausstossen, um die Stelle als Stütze meiner Hypothese verwerten zu können.

[2]) Contra duas epist. Pelag. lib. III, cap. IV, § 11. Eadem igitur

Digitized by Google

Die zweite hat ihre Motive in der Grundüberzeugung von der Exclusivität des in dem historischen Christo als dem einzigen Mittler beschlossenen Heils, beabsichtigt aber (angeblich unbeschadet der Gültigkeit dieses Fundamentalsatzes) den Ansprüchen der frommen universalistisch interessirten Denker gerecht zu werden. Sie lehrt eine historische Präexistenz des historischen Christentums, des christlichen Glaubens, eine Anticipation desselben. Christus — heisst es — ist allerdings in jener Zeit aufgetreten, welche von den Anfängen der Welt weit entfernt ist, aber er hat längst vor dem Moment seiner irdischen Geburt voraus gewirkt. Er sollte erst kommen in die Welt, war aber schon da in derselben, gegenwärtig in ihr kraft dieses Vorauswirkens als *mediator* auch seiner Menschheit [1]) nach, gegenwärtig in dem seligmachenden Glauben Vieler, welche scheinbar Bekenner einer Volksreligion waren, die formell andere *sacra et sacramenta* (Ep. CII, § 12) hatte als diejenigen, welche der katholischen Kirche eigentümlich sind, aber im wesentlichen doch dieselben. Die nämliche *gratia Christi*, welche in den katholischen Sacramenten wirkt, wirkte (und wirkt) in jenen andern Sacramenten der (scheinbar) nicht christlichen Religionen. Somit ist die *salus* jener und die unsrige, die *fides* jener und die unsrige identisch. Jene glaubten an den, welcher erst kommen sollte, wir an den gekommenen. Das ist nur eine temporelle Differenz, welche durch Beachtung der Gleichheit des religiösen Gehalts des Glaubens aufgehoben wird.

Die dritte Gedankenreihe ist die extrem prädestinatianische, welche wir bereits S. 245 (vgl. S. 208) und sonst berücksichtigt haben. Die vom Himmel stammende Gnade ist an kein Mittel, an nichts Locales und Temporelles, an

---

fides est et in illis, qui nondum nomine, sed re ipsa fuerunt Christiani et in istis, qui non solum sunt verum etiam vocantur, et in utrisque eadem gratia per spiritum sanctum. Auch hier gilt das S. 248, Anm. 1 Gesagte.

[1]) S. oben S. 209, Anm. 2 und lib. de gratia Christi et de pecc. originali lib. II, cap. XXIV, § 28; cap. XXVI, § 31. 32; cap. XXVIII, § 33. 34; de natura et grat. cap. XIV, § 51.

Digitized by Google

nichts geschichtlich Positives, nicht an irgendwelche historische Verhältnisse mit Notwendigkeit geknüpft. Sie teilt das bereits übergeschichtlich bereitete Heil direct den Erwählten mit; aber diese (von Gott gewollte) Beschränktheit ist grade durch die Unbeschränktheit ihrer Herrschaft bedingt. Nur darum vermag sie in der Zeit vor Christo, Christi, nach Christo eine ἐκλογή zu bevorzugen, weil sie nicht durch Raum und Zeit, nicht durch die Rücksicht auf irgendwelche geschichtliche Vermittelungen bedingt ist. Das Heil könnte also ein allgemeines sein, wenn der prädestinirende Gott das wollte.

12. Die beiden letzteren Gedankenreihen sind von dem religionsphilosophischen Doketismus der Geschichtsbetrachtung beherrscht. In allen dreien wird die epochemachende Bedeutung des historischen Christentums in verschiedenem Grade indifferenzirt. In der ersten und zweiten gilt die empirische Geschichte als eine täuschende Verhüllung des wirklichen (d. h. intelligibeln) Seins; was dem empirischen Betrachter darin offenbar zu werden scheint, verheimlicht grade das wirkliche Sein, — das sich stets selber gleiche. Alle drei leugnen jede reale creatürliche Entwicklung. Eine Weltgeschichte, die etwas hervorbrächte, eine periodische Weltgeschichte giebt es nicht[1]).

Die erste ist nicht als fertige mit der zweiten als fertigen infolge von Reflexionen stylistisch combinirt, sondern beide sind meiner Vermutung nach miteinander erzeugt, d. h. die erste ist nicht consequent zu Ende geführt, sondern umgebogen in die zweite, — nicht so reinlich dargestellt, wie dies oben hypothetisch geschah, sondern versetzt mit Elementen der zweiten. Darin erkenne ich ein Fehlerhaftes, sofern ich die Leistung nach den Regeln der wissenschaftlichen Systematik abschätze, aber ein Charakteristisches für das religiöse Denken unseres Theologen. Dieses war viel zu sehr von der Macht der Positivität des Christentums beherrscht, als dass er dem Gedankenzuge, welcher in meinem

---

[1]) Vgl. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VIII, S. 297. 298. 300. 293 (?).

Digitized by Google

Schema die erste Reihe (in welcher selbst Justin's des Märtyrers Lehre [1]) noch überboten sein würde), im Dienste des einseitigen religionsphilosophischen Interesses hätte nachgeben können. Das letztere wird überwältigt von dem concret christlichen, dieses wieder von dem prädestinatianischen Gedanken beeinflusst, dessen Consequenz umgekehrt die Ideen des historischen Christentums einschränkten. — Das ersieht man, wenn man die oben S. 246, Anm. 5 citirten Stellen miteinander vergleicht; aus der Vergleichung der Aeusserungen in dem citirten Capitel des *liber de praedestinatione sanctorum* und in § 23 *lib. de dono persever.* mit der *Ep.* CII aber noch ein anderes, nämlich dass er in der Prädestinationslehre das höhere halbesoterische Verständnis der in der *Ep.* CII entwickelten Theorie zu erschliessen meint, — dass er grade darum zuweilen mit Reflexion [2]) aus pädagogischen Rücksichten den prädestinatianischen Gedanken abstumpft.

Wird derselbe aber in seiner ganzen Schärfe so wiederhergestellt, wie das in den *lib. de praedest. s.* und *de dono persev.* geschieht, so ist — und damit komme ich auf den § 9 Ende S. 241 verlassenen Punkt wieder zurück — die Disharmonie desselben mit dem vulgär katholischen Dogma von der Kirche, mit Augustin's eigener Lehre von derselben schwerlich zu verkennen. Er kennt *electi* (nach den S. 236 charakterisirten Erklärungen sollte er solche freilich nicht kennen!), welche der theokratischen Volksgemeinde Israels, in deren Instituten (Sacramenten) das Neue

---

[1]) Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 113.

[2]) De dono perseverant. cap. XVI, § 40: „Sed alia est ratio verum tacendi, alia verum dicendi necessitas. Causas verum tacendi longum est omnes quaerere vel inserere: quantum tamen est et haec una, ne pejores faciamus eos, qui non intelligunt, dum volumus eos, qui intelligunt, facere doctiores" etc. Aber dieser Grundsatz wird wieder durch das Bedenken erschüttert, es möchte durch das Verschweigen des Geheimnisses der Prädestination die Erkenntnis der Wahrheit der Gnadenlehre erschwert werden.

Digitized by Google

Testament verhüllt war, angehörten, wie Hiob [1]), die cumäische Sibylle[2]), er giebt nicht nur die Möglichkeit zu, dass es noch viel mehrere religiöse Individuen dieser Art unter anderen Völkern gegeben habe, sondern bezeichnet gleiche Fälle als höchst wahrscheinlich [3]). Jene wie andere müssen also das *donum perseverantiae* empfangen haben, obwohl sie nicht getauft, nicht beschnitten, nicht durch die *remissio peccatorum* begnadigt, nicht nach dem Schema der *beneficia gratiae* vorbereitet waren. Nun wird überdies von dem Autor der ganz allgemeine Satz ausgesprochen (*Ep.* CCII § 12 Ende und sonst), dass die Beschaffenheit der äusserlichen *signa* der verschiedenen Cultussysteme der Völker durchaus irrelevant sei in Vergleich mit der einen wesentlichen *gratia Christi*, auf die allein es ankomme, — dass die so oder anders geartete Formgestalt jener die Mitteilung der *gratia* in keiner Weise beeinträchtige. Und eben dieser ist es, welcher allein schon dazu ausreicht ebensowohl das katholische Dogma von der Kirche zu erschüttern, als uns zu der Einsicht zu verhelfen, dass nicht sie, sondern die *gratia Christi* die Centralidee des Augustinischen Denkens war. Denn sind die Sacramente in ihrer Formgestalt gleichgültig, so können die katholischen Sacramente nicht unbedingten Wert haben, — dann ist das Innehalten der Stationen, welche das Schema der *beneficia gratiae* vorschreibt (s. oben S. 216), nicht erforderlich zur „Vorbereitung" auf die (definitive) Seligkeit. Denn das kann doch begreiflicherweise nur in der katholischen Kirche zur Geltung gebracht werden. Wenn ein Cultussystem, welches keine katholische Taufe, keine katholische Salbung, keine katholische Ordination, welche ja ausschliesslich den *character indelebilis* (*de bono conjugii* cap. XXIV. Marheineke, System des Katholicismus III, 108) einprägen

---

[1]) De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII ed. Dombart, tom. II, p. 288, § 5—30.

[2]) Ib. lib. XVIII, cap. XXIII l. l. tom. II, p. 249, § 30. — Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XV. Op. tom. X, p. 312 E.

[3]) De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, tom. II, p. 288, § 15.

Digitized by Google

soll, keine katholischen Gebete „der Getauften“ kennt, welches in seinem Gefüge gar keine Aehnlichkeit mit dem in Rede stehenden zeigt, ebenso brauchbar zur „Mitteilung“ (?) der *gratia Christi* ist wie das katholische: so ist doch so deutlich wie nur möglich, dass die historisch-katholische von den Aposteln zu einer bestimmten Zeit gepflanzte Kirche eben nicht die ausschliessliche „Heilsvermittlerin“ sei. Sie ist doch nur da vorhanden, wo ihre Riten beobachtet werden. Ein Religionswesen aber, welchem ganz andere eigentümlich sind, welches keinen katholisch ordinirten Bischof, keine katholisch ordinirten Priester, welche ja allein das *sacramentum* so spenden, dass die Mitteilung der von Gott zu spendenden *virtus sacramenti* ermöglicht wird, keinen katholischen Märtyrer- (die ja vorgeblich nur in der katholisch-apostolischen Kirche vorhanden sind!) und Heiligendienst hat, ist doch nicht die katholische Kirche, von welcher man in Augustin's Sinn meint sagen zu können, dass sie als *externa communio* die *communio sanctorum* sicher umschliesse, nicht die, — um die es sich in allen kirchlichen Controversen handelte. Sagt man mit ihm, dieselbe existirte auch unter andern Formen, so sagt man eben, sie existirte nicht, oder aber man bedient sich einer Phraseologie, welche an die Kunst des Taschenspielers erinnert. — Aber schliesslich fragt man, wozu dieses Reden von so oder anders construirten Cultus-Systemen? — Die *gratia* bedarf gar keiner Mittel, nicht des werkzeuglichen Dienstes, welchen die Kirche leistet, nicht irgend welcher *sacramenta*. — Ich wiederhole die Behauptung, die beiden Grössen, deren Verhältnis verstehen zu lernen sich diese Studie zur Aufgabe gemacht hat, sind unvereinbar. Das katholische Dogma von der Kirche wird von dem rückhaltslos entwickelten prädestinatianischen Gedanken destruirt.

13. Nichts desto weniger bleibt es stehen, — festgehalten von der ganzen Ueberzeugungskraft desselben Augustin. Ich brauche nur an die vielen, kaum zu zählenden Stellen in den antipelagianischen, antidonatistischen und antimanichäischen Schriften zu erinnern, welche das verdeutlichen, um, statt eine — überflüssige — Beweisführung zu be-

Digitized by Google

ginnen, die Leser zur Anerkennung der Evidenz der vollendeten Tatsache aufzufordern. Und diese ist begreiflich genug.

Der geschichtliche Augustinus ist ja freilich nicht lediglich ein abstract-prädestinatianischer Doctrinär gewesen; sondern das Prädestinatianische und das vulgär-Katholische in jenem Zusammenwirken, welches keine wissenschaftliche Analyse ermitteln kann, in der Einheit, welche das persönliche Personleben selbst, welche eben diese geniale Individualität herstellt, giebt das ganze Charakterbild. Die katholische Kirche nicht wie er dieselbe begrifflich construirte, sondern sie in ihrer von allem Lehrbegrifflichen unabhängigen Existenz, in der Grossartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewissheit ersetzenden auctoritativen Tradition, mit ihrem alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Ceremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstracten Idealismus die der Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja in noch gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete; — erst in zweiter oder dritter Linie ein Gegenstand der Lehre, in erster die Grundvoraussetzung seines Lehrens und Denkens [1]), die Bedingung seiner religiösen Existenz. Darum konnte er als Theoretiker die gewagtesten Experimente machen, — das tradirte Schema der *beneficia gratiae* zerrütten, Ausnahmen über Ausnahmen statuiren, statt der sinnlich katholischen Taufe die innere geistige als Ersatz bieten, bald von einem *character indelebilis* reden, bald denselben als „unnütz“ [2]) vorstellen, das eine Mal den katholischen *baptismus* als den magischen Act der Sündenvergebung beschreiben, das andere Mal als einen wirkungsunkräftigen, —

---

[1]) Gegen Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 238, der hier übertreibt.

[2]) S. S. 242, Anm. 3 die zweite Stelle.

Digitized by Google

alle diese Schwankungen und Widersprüche wurden wieder neutralisirt durch sein Leben in der historisch-katholischen Kirche, die als Gnadenanstalt mit dem Apparat von Mitteln praktisch fortarbeitete, nicht gestört durch die dogmatischen Versuche des Bischofs von Hippo Regius [1]) — die ihn, den grossen Menschen, als die noch grössere mit ihrem geheimnisvollen Zauber umschlang. Grade weil das vulgär-Katholische für Augustin das Uebermächtige war, konnte das Prädestinatianische ihn nicht beirren. Dass das eine durch das andere nicht beeinträchtigt werden könne, das war für ihn so selbstverständlich, dass die Frage, ob die Lehre von dem Geheimnis der Gnadenwahl etwa als eine esoterische in den kirchlichen Gemeinden zu behandeln sei, schliesslich von ihm verneint wurde [2]). Gilt es doch die „alte" Wahrheit von der allein seligmachenden *gratia Christi* gegen die neuen Widersacher zu verteidigen! — Dazu muss die Prädestinationslehre, dazu die katholische Kirche, ihr Cultussystem als Mittel verwandt werden. Mochte Augustin in Durchführung der ersteren alles Zeitliche und Räumliche vergleichgültigen, mochte er die Gnade an die zeitlichen und räumlichen Vehikel, deren Complex die Kirche ist, in der Art binden, dass diese als „die Heilsmittlerin" ganz in dem Sinne Cyprian's [3]) erschien, die altkatholische Vorstellung von ihr erhalten und doch

---

[1]) Vgl. oben S. 206.

[2]) De dono persever. § 36. 46. 51. 57. 63. Cf. Ep. CCXIV. CCXV. — S. S. 251 Anm. 2.

[3]) z. B. Ep. CXLI, § 5: „Quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimat, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habet vitam, sed ira Dei manet super eum." — Wenn es de baptismo lib. VI, cap. XIV, § 23 heisst: „Nam et in ipsis, qui projiciuntur foras, si ‚resipiscant' et redeant, salus eis, quae recesserat, redit" (s. vorher „quasi nos dicamus homines ipsos foras projectos aliquid valere vel ad suam vel ad aliorum salutem. Sed et qui tales videntur intus, non solum spiritaliter foris sunt, sed etiam corporabiliter in fine separabuntur"): so zeigt sich hier unter Vergleichung von Stellen wie die ib. lib. I, § 26 Spiritales autem etc. abermals in dem Gebrauche des *foras* und *intus* das Amphibolische.

Digitized by Google

zugleich durch die originale Umbildung des Gnadenbegriffs gesteigert wurde: die Enthüllung der von uns bezeichneten Centralidee [1]) blieb in beiden Fällen der gleiche Zweck.

14. Die wichtigeren Ergebnisse der ersten beiden Studien [2]), welche, wie die beigebrachten Citate zeigen, den Forschungen Anderer gar Manches verdanken [3]), formulire ich in folgenden Sätzen.

a) Dass die Lehre von der Kirche das Hauptmotiv der pelagianischen Controverse, dass dieselbe [4]) die Centralidee des Aug. Denkens, des „Systems" A.'s gewesen, lässt sich durch die Quellen nach meinem Verständnis derselben nicht beweisen. Die Kirche war die Grundvoraussetzung seines Lebens und Denkens, seine religiös-dogmatische Centralidee [5]) aber die von der ausschliesslich beseligenden *gratia Christi*. S. 43. S. 206. S. 254.

Wären die von mir verneinten Sätze die richtigen, so wäre — abgesehen von allen andern Argumenten — die Erwartung eine berechtigte, dass, falls er ein Lehrganzes zu Papiere gebracht haben sollte, dieses als von der Idee der historisch katholischen Kirche als der ausschliesslichen Gnadenanstalt beherrscht sich charakterisiren werde. Nun hat freilich Augustin ein Buch, welches in so bewusstem

---

[1]) S. oben S. 18—24 und neben vielen anderen Beweisstellen z. B. Ep. CXC. CXIV. CCXIV. CCXV.

[2]) Die dritte wird sich mit dem Thema „Kirche und Reich Gottes" beschäftigen.

[3]) S. S. 2 unten. Die Methode, die Bücher anderer Autoren meist nur da anzuführen, wo man die Ansichten der letzteren bestreitet oder wo man meint Fehler nachweisen zu können, da aber nicht, wo man mit denselben zusammentrifft oder gar von ihnen entlehnt hat, kann ich mit meinen ethischen Grundsätzen nicht in Uebereinstimmung bringen.

[4]) Vgl. Ritschl, Ueber die Methode der ältesten Dogmengeschichte. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 211.

[5]) Das Urteil über das, was die religiös-dogmatische Centralidee in Augustin's Denken gewesen sei, darf meines Erachtens nicht abhängig gemacht werden von der Rücksicht auf den geschichtlichen Erfolg des Augustinismus.

Digitized by Google

systematischen Interesse, im Verfolg einer in dem Masse centralisirenden Tendenz abgefasst wäre, wie des Origenes Werk *περὶ ἀρχῶν*, nicht geschrieben. Man kann ihn allerdings beziehungsweise einen systematischen Theologen nennen; aber er ist in diesem Fache mit dem genannten Alexandriner nicht zu vergleichen (obwohl er meines Erachtens, im grossen und ganzen betrachtet, noch bedeutender war als dieser). Der letztere hatte viel stärkere Interessen jener Art. Das haben wir stets zu erwägen, wenn wir uns nicht selbst in die Gefahr bringen wollen, einerseits das Urteil über das Disharmonische seiner Gedanken zu übertreiben, andererseits die Anforderungen an seine Leistungen in einer irgendwie systematischen Darstellung zu überspannen. Sein *Enchiridion* ist aber doch jedenfalls ein derartiger Versuch. Nichts desto weniger kann ich die Herrschaft der Idee der Kirche als der Centralidee darin nicht erkennen. Der Verfasser erklärt cap. II, p. 6 ed. Krab., es solle hier über das *fundamentum catholicae fidei* Auskunft erteilt werden, als dieses aber wird Christus (p. 7) bezeichnet, als Schema der Einteilung der Dreiheit *fides, spes, caritas.* Und der, wenn auch nicht wissenschaftlich-dogmatische, doch religiöse Stammbegriff ist der des Heils, welches hier nicht ausdrücklich an die Ordnungen der historisch-katholischen Kirche als verfassungsmässig-liturgischer Anstalt gebunden worden ist. Die Kirche wird ja freilich gewürdigt, aber in dem Sinne des Begriffs der *communio sanctorum* cap. XIX. XX. XXI., mit Betonung des Prädestinatianischen cap. XXIV, p. 128. 129. Auch cap. XXII handelt von der *Ecclesia*, aber in welchem Sinne, zeigen die Sätze: *Ideo post commemorationem sanctae Ecclesiae in ordine confessionis ponitur remissio peccatorum. Per hanc enim stat Ecclesia, quae in terris est.* — Vor allen aber beweisen die *lib. de correptione et gratia, de dono perseverantiae, de praedestinatione sanctorum*, also diejenigen Schriften, welche den Ertrag der Controversen seines Lebens bieten, dass nicht die Idee der Kirche als der Gnadenanstalt in den späteren Jahren seines Lebens die dominirende gewesen, sondern die der prädestinatianischen Gnade. Diese wird hier nicht als durch die

Digitized by Google

Kirche zu vermittelnde in klarer Durchführung des Gedankens erörtert; nicht einmal eine Apologie der Kirche als Kirche wird versucht, sondern diese nur den kirchlichen Gnadenmitteln (vgl. oben S. 205) gewidmet und zwar in der Art, dass jeder unbefangene Leser erkennen muss, die Lehre von der prädestinatianischen Gnade sei das Urdatum seines religiösen Bewusstseins. Sie soll unbedingt aufrechterhalten werden, alles Andere muss ihr weichen. Wohl giebt Augustin in den merkwürdigen Stellen *de dono persev.* § 29. 30, *de praedest. Sanct.* § 8 die Möglichkeit eines Fortschritts seiner dogmatischen Erkenntnis zu, ja die Möglichkeit dogmatischer Fehler, deren Bekenntnis nur ein *injustus atque invidus* ihm verargen könnte, aber als dasjenige Lehrcapitel, in welchem sie sich etwa finden, wird nur das auf Sünde und Gnade bezügliche in das Auge gefasst und als die schliesslich massgebende Lehrart betrachtet er die, welche in den letzten Schriften ausgeprägt ist.

b) Vieles vulgär Katholische ist durch Augustin umgestimmt, aber längst nicht alles. Manches hat sich nicht sowohl dieser Umstimmung entzogen, als es vielmehr die auctoritative Position für ihn geblieben, eine ihn beherrschende Macht geworden ist. S. 227. 228. 229. 231. 245. 254.

c) Der Begriff der Gnade wird in dem Artikel von der Kirche in einem doppelten Interesse verwandt. Einmal giebt derselbe die Möglichkeit, zum Zweck der Abwehr der Einwendungen der Donatisten einen Lehrtropus zu bilden, welcher die grösste Aehnlichkeit mit dem origenistischen [1]) hat (S. 225); sodann den Gnadenmitteln der historisch-katholischen Kirche, welche längst vor ihm den Katholiken als Heilsanstalt galt, eine erheblich stärkere Wirkungskraft [2]) zuzuschreiben, das Heil in Christo an sie in der

[1]) Dies Urteil hatte ich längst gefällt, als ich dasselbe bei Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 691. 616. 618 Anm. 44 angedeutet fand.

[2]) Ich treffe hier zusammen mit Dieckhoff a. a. O., S. 99. Abermals ein Beweis für die Berechtigung meiner Erklärung oben S. 2.

Digitized by Google

Art zu binden, dass eben diese Kirche die exclusive Vermittlerin zu sein schien. S. 27 ff. 42. 43.

d) Der *numerus electorum* ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der *externa communio* der historisch-katholischen Kirche. Es gab *electi* hier auf Erden, welche der letzteren nicht angehörten (S. 244. 251), nichts desto weniger aber nach Massgabe der Theorie von der Existenz des Christentums unter ganz andern religiös-liturgischen Formen (s. S. 252) als geschichtliche an jenen (Formen) beteiligte Individuen und weiter nach der Norm des Lehrsatzes von dem Erwähltsein in Christo (s. S. 210) durch die *gratia Christi* selig geworden sind — geworden zu sein scheinen, da sie *sub specie aeterni* betrachtet das unabhängig von jeder Gliedschaft an einer geschichtlichen religiös-liturgischen Gemeinschaft schon waren (s. S. 244).

e) Die Lehre von der Prädestination in der reinen Gestalt, in welcher sie an den Stellen erscheint, welche alles Geschichtliche vergleichgültigen, und die Lehre von der Kirche als historischer verfassungsmässiger liturgischer Heilsanstalt, Heilsvermittlerin lassen sich nicht miteinander ausgleichen.

Die Lehre von der Prädestination und die Lehre von der Bedeutung der Kirche als *communio sanctorum* in dem Sinne, in welchem diese Formel von dem Gedanken von dem *numerus electorum* beherrscht wird, sind ebendeshalb nicht erst auszugleichen, weil sie schon an und für sich homogene Grössen sind.

f) Die Formeln *tenere ecclesiam, esse in ecclesia*, welche letztere nur auf Grund der Kenntnis der metaphysischen Kategorie „Sein" bei Augustin verstanden werden kann, zeigen durch die denselben anhaftende Zweideutigkeit, welche eine schärfere Kritik enthüllt, ebensowohl das Auseinandergehen der Lehre von der prädestinatianischen Gnade und der Lehre von der Kirche, wie das Ineinanderspielen der in Bezug auf die eine, wie in Bezug auf die andere den Autor beschäftigenden Gedanken. S. 214. 240.

g) Der Terminus *corpus Christi*, als welches „die *Ecclesia*" vorgestellt wird, fasst bald den Begriff der *ex-*

Digitized by Google

terna communio und den der *communio sanctorum* zusammen, bald (und zwar vorwiegend) ist er gleichwertig mit dem Terminus *communio sanctorum* (ausschliesslich) und in dem letztern Falle ebenso zweideutig wie dieser.

Darum darf die Formel *nemo habere potest Christum caput, qui non fuerit in ejus corpore, quod est Ecclesia* nicht unbedingt in Cyprian's Sinne verstanden werden.

h) Die Bezeichnung „alleinseligmachende" Kirche [1]) dient nicht zur correcten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doctrin der vulgärkatholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug.

Göttingen im April 1880.

---

[1]) Darum habe ich oben S. 15. 214 zu erkennen gegeben, dass diese Bezeichnung nicht in meinem Sinne, sondern im Sinne Anderer daselbst gebraucht ist.

Digitized by Google

Kritische Uebersichten
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

I.
Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878.

Von
Dr. **Rudolf Buddensieg** in Dresden.

II. [1])

1. **Merle d'Aubigné**, History of the Reformation in Europe. Transl. by W. Cates. Vol. VII: Geneva, Denmark etc. London 1876, Longmans. Vol. VIII (Schluss des Werks): Spain, England, Germany. With Index. 1878.
2. **J. A. Wylie**, History of Protestantism, vol. II, London 1876, Cassell & Co.; vol. III, 1877.
3. **Ph. Smith**, The Student's Ecclesiastical History (from the foundation of Christ. to the eve of the Reformation). London 1876 Murray.
4. **G. G. Perry**, A History of the English Church (from the accession of Henry VIII to the silencing of Convocation in the 18th century). Ebendas. 1878.
5. **R. W. Dixon**, History of the Church of England from the abolition of the Roman Jurisdiction. Vol. I: Henry VIII, 1529—1537. London 1878, Smith, Elder & Co.
6. **F. Lee**, Historical Sketches on Henry VIII. London 1878, Griffith & Farran.
7. **M. Creighton**, The Tudors and the Reformation, 1485—1603 (A. u. d. T.: Epochs of Engl. History). London 1876, Longmans.

[1]) S. oben S. 105—124.

Digitized by Google

8. **J. J. Tayler**, A Retrospect of the Religious Life of England. Second edition re-issued with an introd. chapt. on recent development by Dr. Martineau. London 1876, Trübner.

9. **W. D. Killen**, The Ecclesiastical History of Ireland from the earliest period to the present time. London 1876, Macmillan & Co.

10. **J. Morris**, The Troubles of our Catholic Forefathers, related by themselves. Second series, London 1876, Burns & Oates; third series, ebend. 1877.

11. **Ch. Rogers**, The Life of George Wishart, the Scottish Martyr. Edinburgh 1876, Paterson.

Unter den kirchengeschichtlichen Darstellungen unserer Periode kommen zunächst mehrere Fortsetzungen der in unserer früheren Uebersicht besprochenen Arbeiten in Frage. Der 7. Band von Merle d'Aubigné's Reformationsgeschichte unterscheidet sich nach der Seite der Vorzüge und Mängel in nichts von seinen Vorgängern. Merle, der warmherzige, beredte Ultraprotestant, erinnert vielfach an Macaulay, den stilgewandten Whig: der rhetorische Glanz bedeckt nicht mehr die Mängel soliden Wissens; auch Macaulay geht immer mehr der lange behauptete Platz unter den standard historians verloren. Dieser 7. Band setzt die Geschichte der Reformation unter Calvin (von seiner Rückkehr nach Genf 1540) fort, giebt eine kurze, lebendige Skizze seiner dortigen Wirksamkeit [1]) und verfolgt die reli-

---

[1]) Ein Artikel in Fraser's Magazine, Juni 1876 unterzieht Calvin's Genfer Tätigkeit einer eingehenden Untersuchung auf Grund der Genfer Ratsacten. Die Charakteristik Calvin's ist im allgemeinen eine günstige. „Calvin war kein geistlicher Autokrat, noch weniger ein politischer Dictator, man sollte ihn vielmehr den Apostel Genfs nennen, und in der Tat erinnert sein Verhältnis zur Genfer Kirche nicht wenig an dasjenige des Apostels Paulus zu der Gemeinde von Thessalonich." Für den Tod Servet's wird Calvin verantwortlich gemacht; man habe ihn aber nicht nach dem Massstabe des 19., sondern des 16. Jahrhunderts, in dem man das Princip der Gewissensfreiheit noch nicht anerkannte, zu beurteilen. — Dr. Willis (Servetus & Calvin: a study of an important epoch in the early hist. of the Reformation. London 1877, H. S. King & Co.) zieht letztere Frage in Untersuchung, nachdem er durch seine frühere Beschäftigung mit Spinoza und Harvey zu Servet als dem Entdecker des Blutumlaufes geführt war. Die deutschen Arbeiten über die Frage (namentlich

Digitized by Google

giöse Neugestaltung der Dinge durch Dänemark, Schweden und Norwegen, Ungarn und Polen, Böhmen und die Niederlande. Der 8. Band beschliesst das ganze Werk mit einem ausführlichen Index [1]) und giebt das Erwachen des reformatorischen Geistes in Spanien, den Fortgang der Reformation in Deutschland bis zu Luther's, in England bis zu Heinrich's VIII. Tode, der als Mensch, Christ und König verdammt wird. Die englischen und die deutschen Partien, die für diese Uebersicht lediglich in Frage kommen, sind vielfach ohne den notwendigen Einblick in den wirklichen Verlauf der Dinge gearbeitet. Die neuen Arbeiten, namentlich das ausgezeichnete Material der State Papers und die deutsche Specialforschung haben nicht genügende Beachtung gefunden; es hat fast den Anschein, als ob absichtlich, weil sie dem einmal eingenommenen Standpunkt gegenüber gewisse Modificationen bedingt hätten [2]). Die Reformation schuf absolut Neues, sie verlief makellos in lediglich positiv

---

Tollin's) sind nicht genügend ausgenutzt worden. Calvin habe zu Zweideutigkeiten seine Zuflucht genommen, um seine Zwecke (Ergreifung und Hinrichtung Servet's) zu erreichen; aber „bei seinen Lebzeiten sei ihm niemals und von keiner Seite ein Vorwurf" aus der Sache gemacht worden (S. 339). Dagegen glaubt „M. A., Cambr." in einer Zuschrift an den Globe (6. Oct. 1876) auf Calvin's eigene Worte hinweisen zu müssen, opp. Calv. VIII, S. 646: „Saevitiam meam in quo accuses, audire cupio, nisi forte in magistri tui Serveti morte, pro quo tamen me fuisse deprecatum testes sunt ipsi iudices, ex quorum numero tunc duo erant strenui eius patroni", woraus sich für M. A. ergiebt: „Calvin was not guilty of the death of Servetus."

[1]) Der 12. Band des Hook'schen Werkes (vgl. die Uebersicht von 1875 oben I, IV. S. 604 f.) ist gleichfalls Schluss- und lediglich Indexband, das Muster eines englischen Index.

[2]) In Foxe'scher Art, aber mit dem bestechenden Zauber Merle d'Aubigné'scher Sprache ist einer Reihe von spanischen Märtyrern ein Denkmal gesetzt worden; indem Merle im Schlusskapitel in Bestätigung einer Bergenroth'schen Hypothese die Verfolgung der angeblich wahnsinnigen Königin von Kastilien als die Folge ihres protestantischen Bekennermutes darstellt und damit eine spanische Protestantin bereits 20 Jahre vor den Anfängen Luther's in Deutschland schafft, bleibt er bis zuletzt seiner Tendenz des absoluten Gegensatzes zwischen Papst und Evangelium treu.

Digitized by Google

aufbauender Richtung ohne alle destructive Tendenz. Ihm ist die Reformation, in welcher durchweg die beständigen Berührungen der politischen und religiösen Factoren verkannt werden, ein Drama höchst einfacher Construction, ein Kampf, in dem Gott auf der Seite der Protestanten, auf römischer der Teufel ficht. Einer weiteren Würdigung dieser religiösen und apologetischen, aber ungeschichtlichen Darstellung der Reformation bedarf es nicht. — Auch Dr. Wylie hat seine Geschichte des Protestantismus durch zwei weitere Bände fortgesetzt und vollendet. Aus abgeleiteten Quellen (z. B. Merle) schöpfend, sind sie ohne wissenschaftlichen Ertrag [1]); die Bedürfnisse einer People's Edition haben zu einer geschwätzigen und leidenschaftlichen Darstellung geführt.

Von allgemeinen Darstellungen der Kirchengeschichte habe ich Robinson [2]) und Milner [3]) nicht einzusehen vermocht. Robinson behandelt im 7. und 8. Bande die Reformation; es ist ein Neudruck seiner schon oft aufgelegten Kirchengeschichte; dasselbe gilt von Milner's Arbeit. — Phil. Smith arbeitet für den Murray'schen Verlag Compendien zum Schulgebrauch. Sein Manual of Ecclesiastical History gehört dieser Gattung an; ohne originale Forschung zu bieten, behandelt es noch die Vorstadien der englischen Re-

---

1) Dasselbe gilt von desselben Verfassers „Rise, Progress & Insidious Working of Jesuitism" (London 1877, Cassell & Co.); es ist eine ausführlichere Wiedergabe mehrerer in seinem 2. Bande bearbeiteter Partien und Weiterentwicklung der dort gegebenen Ansätze. Das denselben Gegenstand behandelnde Cartwright'sche Buch: „The Jesuits: their constitution and teaching; an histor. sketch" (London 1876) ist eine vervollständigte Ueberarbeitung der in der Quarterly Review erschienenen Artikel, welche Gründung, Geschichte und Verfassung des Ordens mit grellen Schlaglichtern auf seine theologische, namentlich ethische Verderblichkeit giebt. Zum Zenith seiner Macht sei der Orden erst durch das vaticanische Concil gekommen, welches einen pontificalen Caesarismus mit dem Orden als einer Art Praetorianertum zur Seite proclamirte.

2) History of the Christian Church. By J. C. Robinson. 8 voll. London 1876, Murray.

3) History of the Church of Christ. By Revd Milner. Ed. by Stokes. 6 voll. London 1876, Religious Tract Society.

Digitized by Google

formation. Die Fortsetzung, welche Perry gegeben, ist eine durch die praktische Zusammenstellung ihren Zwecken entsprechende, im übrigen aber etwas breite Compilation aus den Einleitungen der Rolls Series. Der hochkirchliche Standpunkt des Verfassers macht ihn parteiisch und blind für die Macht des religiösen Gedankens bei der Opposition gegen das Staatskirchentum. Den Papisten feind, feindlicher den Puritanern wird Perry in seinem Urteil oft ungerecht. Dabei leidet er an einer gewissen, von Amerika neuerdings importirten Rohheit im Dogmatisiren; die Lehre von der Rechtfertigung nennt er Solifidianism und behauptet katholisirend und im Widerspruch mit den Schriften St. Pauli und der reformatorischen Theologie ihre Identität mit dem Antinomismus. — Von ungleich höherem Werte ist die Arbeit von Dixon, der im 1. Bande seiner Reformationsgeschichte die Jahre 1529 — 1537 behandelt. Diese wertvolle Studie eines Ultraanglikaners ist ein Protest gegen die herkömmliche Auffassung der „glorreichen Reformation." Für den Verfasser und die Littledalesche Schule handelte es sich darum, nicht nur die ununterbrochene Einheit der Kirche von ihren Anfängen an durch das 16. Jahrhundert hindurch bis zur Gegenwart, sondern auch die Reformation als eine harte und einseitige Massregel nachzuweisen. Eine Reform war nötig — das ist die einzige Concession dieses Standpunktes —, aber sie hätte von innen heraus, nicht von aussen kommen müssen. Die Gewissenstat eines Luther fehlt der englischen Bewegung: darauf hat die moderne hochkirchliche Schule wiederholt hingewiesen, aber von diesem richtigen Standpunkte aus vergessen, den tatsächlichen Verhältnissen und der naturgemässen Entwicklung Rechnung zu tragen. In der Tat hatte in England wie in andern Ländern der religiöse Geist sich wiederholt, aber vergeblich zur Umkehr aufgerafft (in Wiclif und den Lollarden), und wie die deutsche und schweizerische Entwicklung zeigt grade Wiclif's Geschichte, dass ohne die energische Sympathie des Laientums alle ernsten bessernden Anfänge unterdrückt worden wären. Dixon aber hält dafür, dass die „sogenannten" Ursachen der Reformation sämmt-

Digitized by Google

lich übertrieben worden sind. Jedermann rede von der Verderbnis des alten Systems, dem Einfluss des deutschen Protestantismus und der treibenden Kraft der neuen humanistischen Ideen, und jedermann „habe sich daran gewöhnt, das Alte dem Neuen gegenüber zu stellen, als ob das zwei einander widerstrebende Kräfte gewesen wären“ [1]). Vieles davon müsse man aufgeben als geschichtlich unwahr. Schon beim Beginn der Reformation hätte das alte System Expansionskraft genug bewiesen, die neuen, Wissenschaft und Kunst umgestaltenden Ideen aufzunehmen, und hätte nie in den unversöhnlichen Widerspruch mit der religiösen Entwicklung kommen dürfen, wenn nicht absichtlich und gewaltsam zum Bruche getrieben worden wäre. „In England wenigstens scheinen keine Kräfte gewirkt zu haben, die

---

[1]) So z. B. Merle, wie oben gezeigt; den gleichen Standpunkt in gemilderter Form vertritt Gladstone mit der ganzen Schärfe eindringender Beweisführung und mit geschickter Gruppirung und Wertung der einschlagenden Verhältnisse in seiner reformationsgeschichtlichen Studie „The Sixteenth Century arraigned before the Nineteenth“ in der Contemp. Rev., Oct. 1878. Der Aufsatz ist ein Beitrag zur ritualistischen Frage und eine directe Entgegnung auf die selbstbewussten Bemerkungen des Abbé Martin, der den Ritualisten durch idealisirende Schönfärberei den letzten Schritt in die „wahre Kirche hinein“ leicht zu machen gesucht hatte und von Gladstone diese derbe Lection über die grundlegenden und trennenden Gedanken des Romanismus und Protestantismus hinnehmen muss. — Von diesem Gegensatz legen auch die „Origines Protestanticae or Suggestions for an hist. inquiry into the origin of the prot. relig.“ (London 1878, Longhurst) Zeugnis ab; aber der Gegensatz sei älter als das 16. Jahrhundert; denn die schöpferischen Anfänge des Protestantismus gehörten keineswegs diesem an; der Protestantismus sei so alt wie die Kirche, und was grundlegliich in ihm sei, das seien nichts als gnostische und manichäische, paulicianische und priscillianistische, katharische und albigensische Gedanken, die vom Gegensatz gegen die Kirche ihr Dasein gefristet. Der Gegensatz sei also so alt wie die Kirche selbst, und darum sei Vermittlung eine Unmöglichkeit. (Als ob ein zürnender Katholik hinter dem Anonymus sich verbärge! Und doch scheint nur ein verbissener Anglikaner hier zu reden, der „je weiterhin er die geistvollen Gedanken Bossuet's in depotenzirter Kraft reproducirt“, mehr und mehr die Littledalesche Schule verrät.)

Digitized by Google

nicht schon vorher sich lange genug und mit demselben Grade der Kraft geäussert hätten, als ein Zufall die Reform plötzlich herbeiführte" (I, 3 und 4); darum „ist für vieles, was geschah, Revolution" der rechte Ausdruck. Wenn die Kirche ihren eigenen Dienern überlassen worden wäre, „würde der gegenwärtige Zustand der Nation ein besserer sein" (I, 7). Von diesem Standpunkt nörgelnder Misgunst aus sucht nun Dixon die wichtige und schwierige Frage nach dem Verhältnis des Klerus zu der reformatorischen Bewegung zu beantworten. Obgleich die Leitung der Kirche in Fragen der Disciplin und der Verwaltung der Kirchengüter ihm genommen wurde, verblieb ihm die Reformation der Lehre, zwar nicht in seiner berufenen Gesammtvertretung (Synoden, Convocationen u. s. w.), sondern in einzelnen ad hoc gebildeten Commissionen. Die Reformation verläuft Dixon nun in zwei Strömungen, zuerst derjenigen der Herausbildung von Formularies of Faith, dann der Acts of Uniformity of Religion; und darin liegt die Eigentümlichkeit der Dixonschen Darstellung, dass er mit Benutzung vorzüglicher Quellen (namentlich der einschlägigen State Papers) die Geschichte und Fortbildung dieser autoritativen Formularien in den Lehr- und Disciplinfragen und der einzelnen Acte kirchlicher Gesetzgebung verfolgt. — Dixon erblickt mit andern in Heinrich VIII. die causa movens der Neuentwicklung, aber sein Charakterbild weicht wesentlich von dem herkömmlichen, besonders von dem enthusiastischen Froude's ab. „Allen voran stand der König, mehr als irgend jemand der Mann seiner Zeit: ein Mann von Kraft ohne Grösse, von grossem Geschick, aber ohne idealen Gedankenflug, peinlich, aber unscrupulös, gegründet auf sich selbst; habsüchtig und verschwenderisch; eher verschlagen als scharfsinnig; von massloser Leidenschaft und unerträglichem Stolze, aber alles Ehrgeizes im edeln Sinne bar: ein Charakter erniedrigter Grösse. — Die einzige Eigenschaft, die ihn nicht zum blossen Revolutionär werden liess, war seine Vorsicht, unter constitutioneller und legaler Form zu handeln." So hatte ihn kaum der Tod vom Erzbischof Warham befreit, als er zu Th. Crumwell, seinem Werkzeuge, sich ein

Digitized by Google

zweites aussuchte, damit das Haupt des Triumvirats seine Wünsche unter formell gesetzlichem Schutze ausgeführt sähe. Cranmer war der Mann; er „übertraf beide an Fähigkeit, er besass viel von der Leidenschaftslosigkeit des Diplomaten, litt aber dabei an einer Unentschiedenheit und einem Mangel an Schlagfertigkeit, die ihn oft in die Hände unbedeutender Männer lieferte und häufig die Zweideutigkeit seiner eigenen Haltung verursachte. — Diese grossangelegte, zaghafte und ungefüge Natur .... wurde die Feder, die Hand, die Stimme der Männer der Gewalttat und Verschlagenheit, die damals die Geschicke des Staates und der Kirche in ihrer Hand hielten." „Es ist ein Unglück, wenn solch ein Charakter aufgefunden und ausgenutzt wird; denn er ist fähig, mit klarem Gewissen den schändlichsten Verrat zu begehen. .... Seine Vorzüge dürfen uns nicht blind machen gegen die Tragödie, die sich unter seinem Primat abspielte, uns auch nicht vergessen lassen, dass er erst der Sklave Heinrich's und Crumwell's, nachher Somerset's, Paget's und Northumberland's war, dass unter ihm der Reichtum der englischen Kirche sich in Armut verwandelte, und dass er den grauenhaften Verbrechen zweier Regierungen keinen Widerstand entgegensetzte, ja selbst seine eigenen Hände nicht ganz frei davon hielt. In Lehrfragen wandte er sich von einer Position zur andern, mit der ganzen Schar der Neuerer an seinen Rockschössen, bis er zuletzt bereit schien, die Katholicität der Kirche an die Sacramentirer aufzugeben. Und dennoch wurde im 16. Jahrhundert keine Veränderung vorgenommen, die nicht schon im vorhergehenden vorgeschlagen, und die nicht schon ausgeführt worden wäre, wenn der Erzbischof Arundel nicht ein anderer Mann gewesen wäre als Erzbischof Cranmer." [1]) (I, 155—156.) Das

---

[1]) Das Buch von Waters: „Genealogical Memoirs of the kindred families of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury 1533—1556 etc. by Chester W." (London, Robson & Sons) ist eine genealogische Studie, welche u. a. eine originale Biographie Cranmer's und seines Sohnes aus noch unpublicirten Quellen giebt; der Letztere hat bisher keiner biographischen Untersuchung unterworfen

Digitized by Google

genüge, um den Geist dieser hochkirchlichen Reformationshistorik neusten Datums zu kennzeichnen; von Lutherschem und evangelischem Geiste ist nicht viel darin zu spüren. Das haltlose Schwanken zwischen der Anerkennung der berechtigten Reform und des noch hochwertigen Alten verrückt dem Verfasser, der übrigens fliessend und interessant schreibt und die besten Quellen benutzt, so dass wir eine „gelehrte" Arbeit vor uns haben, den klaren Einblick in die Gestaltungskraft und die Berechtigung der reformatorischen Ideen; und damit wird die Auffassung mancher wichtigen Erscheinung (z. B. der ganzen „Lollardie") entweder unhistorisch oder tendenziös. — Das Letztere gilt in vollstem Masse von den um die Person Heinrich's VIII. sich gruppirenden Skizzen, welche Dr. Lee veröffentlicht hat. Dieser fanatische Vorkämpfer des Anglikanismus geht viel weiter als Dixon, sein gemässigter Geistesgenosse; nachdem nämlich die Froudesche „wohlwollende Despotentheorie" in ihrer Anwendung auf den Reformationskönig fast allgemein verworfen worden ist, sucht diese neueste anglikanische Schule sich zum Meister der reformationsgeschichtlichen Situation dadurch zu machen, dass sie ins Gegenteil umschlägt. Hier wird einem die Tendenz in so widerlicher und ungründlicher Weise aufgetragen, dass die innere Unwahrheit ihrer Construktion uns auch unempfänglich für die Vorzüge der Darstellung macht. Lee, der Verfasser des berüchtigten „Directorium anglicanum", sieht in der Reformation nur „einen Triumph der Bosheit, des Verbrechens und der Tyrannei", eine „irreligiöse Isolirung Englands" von Rom. Dieser Geistliche der englischen Hochkirche hat sich dabei für seine Schrift das Material Brewer's, Crosby's u. a. entgehen lassen,

---

werden können, weil von ihm nicht das Geringste bekannt war; wie der Sohn Melanchthon's, war dieser Spross des ersten protestantischen Primas von England ein unwürdiger Charakter, der schliesslich 1598 im höchsten Elende starb. — Das Ganze bildet einen Teil des von demselben Verfasser 1877 veröffentlichten Werkes: „Geneal. Memoirs of the extinct families of Chicheley, their ancestors and descendants."

Digitized by Google

schöpft aus höchst untergeordneten Quellen [1]) und ist voll Leichtgläubigkeit und Unvorsicht in der Benutzung anrüchiger (z. B. Harpsfield's und Sanders'). — Zu den beiden Vorgenannten, auch zu Perry, steht Creighton vielfach im Gegensatz. In sehr geschickter Zusammenstellung bietet er auf 96 Seiten überraschend reiche Belehrung; Cranmer ist mit viel Sympathie behandelt, Wolsey dagegen unterschätzt. Die Untersuchungen über das Prayer-Book sind aber ungenügend; das gegenwärtige trägt nach den Aenderungen der Hampton-Court Conferenz und derjenigen von 1662 von dem Prayer-Book Eduard's VI. einen durchaus abweichenden Charakter [2]). — Das Tayler'sche Buch ist ein

---

[1]) Vgl. die Correspondenzen über diesen Punkt Academy, Nov. 30 und Dec. 14, 1878 (die Recension von Gardiner und Lee's Replik).

[2]) Green, der bekannte und vielgelesene Rivale Macaulay's, steht in den hierher gehörigen Partien zu Dixon und Lee gleichfalls in einem — mehr sachlichen — Gegensatz. Seiner Short History lässt er jetzt eine „History of the English People" (London 1878, Macmillan & Co.) in 4 Bänden folgen, von denen der 2. (enth. The Monarchy, 1461—1540, The Reformation, 1540—1603) unsere Periode in Untersuchung zieht. Wäre Green kein „Oxfordman", man müsste ihn für einen Schüler von Heinrich Wuttke halten; während Dixon geflissentlich alle Bewegung, die unheil- und die segensvolle, von oben nach unten geschehen lässt, gehen hier die bewegenden Kräfte vom Volke aus: Geschichte ist Selbstdarstellung der Volksseele. Diese Methode kann für England wenigstens den Anspruch auf Originalität und Neuheit machen, aber sie ist von Green weder consequent durchgeführt (vgl. z. B. das „England der Elisabeth"), noch hält sie sich von den notwendigen, aus ihren Voraussetzungen entspringenden Mängeln frei. Was Heinrich VIII., der doch wenigstens ein Patriot vom Kopf bis zur Zehe war, seinem Volke gewesen, ist nicht genügend in Rechnung gestellt, und weil der „Historiker des englischen Volkes" zu eingehenden Detailstudien, selbst über die folgenreichsten historischen Momente nicht kommt, findet sich auch im einzelnen oft eine Auffassung von Hauptereignissen, die zwar original, aber auch ungenau ist und der allseitig anerkannten Tatsächlichkeit widerspricht. Der Bruch Heinrich's VIII. mit Katharina ist unzweifelhaft der Ausgangspunkt seiner folgenreichen Frondirung gegen Rom. Nach Green ist die Heirat Heinrich aufgedrungen worden von Isabella; Heinrich VII., der gleich nach dem Tode seiner Königin sich nicht gescheut habe, selbst seiner verwittweten Schwiegertochter Anträge zu machen, sei

Digitized by Google

Wiederabdruck, vermehrt durch eine Einleitung Dr. Martineau's, die in ihren zeitgemässen Betrachtungen über Erscheinungen der Gegenwart zu den Ergebnissen des auf höchst umfassendem Wissen und systematisirender Gelehrsamkeit beruhenden Tayler'schen Buches doch nichts neues fügt. Voll zarter Pietät für die religiöse Arbeit seines englischen Volkes giebt Tayler eine Geschichte der nationalen Cultur nach ihrer religiösen Seite, nicht eine Geschichte der Theologie. Die Schilderung des englischen Universitätslebens, der höheren Bildungsanstalten, der kirchlichen sowohl wie der nonconformistischen, Cromwell's Interesse an Oxford's Entwicklung sind sehr interessante Studien [1]). — Von dem umfänglich

---

über diese spanische Offerte entsetzt gewesen, und Julius II. habe die zweite Heirat erst gebilligt, nachdem von spanischer Seite ihm die Ungültigkeit der ersten Heirat nachgewiesen worden sei. Das alles sind Punkte, die, wenn sie der Tatsächlichkeit entsprächen, Heinrich ganz andere Waffen für seine spätere Haltung in die Hand gegeben hätten, als die elenden Ausflüchte und fadenscheinigen Argumente, die er ins Feld führte. Eine Glanzpartie des Buches, was Gruppirung der Tatsachen, Originalität der Auffassung und Schönheit der Darstellung angeht, ist die Schilderung Englands unter Elisabeth, in welcher Green's Volkstribunie einmal das „Weib" über der „Königin" vergisst. Uebrigens ist das ganze Werk, indem es die Gesamtgeschichte Englands in nur 4 Bänden geben will, so construirt, dass von neuen Erträgen für die reformationsgeschichtliche Specialforschung wenig zu verzeichnen ist; es lag das wohl auch nicht in des Verfassers Absicht.

[1]) Das Reed'sche Buch: „Story of Christianity from the Apostles etc." (London 1877) ist eine kirchengeschichtliche Erzählung für populäre Zwecke, ohne wissenschaftlichen Wert, und „The Story of Religion in Engld.", by Brooke Herford (London 1878, Kegan Paul & Co.) ein „book for young folks", das einen wenig versprechenden Titel hat. Miss Watson's Compilation: „Knox and the Reformation Times in Scotland" (Glasgow 1878, Dunn & Wright) verdankt ihre Entstehung lediglich dem Patriotismus ihrer enthusiastischen Verfasserin; ebenso sind die Stars of the Reformation: Sketches of eminent reformers etc. by J. Milton Smith (London 1878, Partridge & Co.) ohne originale Studien. In die Classe der „goody books" sind zu rechnen J. Lloyd, Sketches of Church Hist. in Scotland (London 1877, S. P. C. K.) und E. Nangles, Hist. of the Reform., I. Germany, II. Great Brit., III. Switzerland (London 1877, Warne). — J. J. Blunt, Sketch of the Reform. in England (London 1877, Tegg)

Digitized by Google

angelegten Buche, welches Dr. Killen über die Entwicklung der irischen Kirche veröffentlicht hat, gehören nur die mittleren Partien in diese Uebersicht. Der Präsident des Presbyterian College besitzt nicht die nötige historische und theologische Objectivität, die religiöse Kraft des Mittelalters selbst in ihren Ausschreitungen zu begreifen. Indem Killen von dem Gegensatze der ältesten irischen Kirche gegen Rom ausgeht und die Entwicklung dieser Differenzausgleichung durch das ganze Mittelalter hindurch verfolgt, legt er für die Reformationsperiode wesentlich Gewicht darauf, dass die entsittlichenden Einflüsse des Papsttums, des Indulgenzenwesens, der religiösen Verfolgungen, und namentlich die grausame päpstliche Behandlung der von der englischen Tyrannei Verfolgten die gleiche nationale Erbitterung gegen das unterdrückende herrische England als gegen Rom erregten. Darum war auch der Einfluss der reformatorischen Ideen auf Irland von England aus nur ein beschränkter. Andrerseits war die Masse des irischen Volkes nicht, wie es in Deutschland und auch in England der Fall war, durch die rasch sich verbreitende Kenntnis des Wortes Gottes oder die weite Verbreitung evangelischer Schriften für die Aufnahme des Evangeliums vorbereitet. In einem „derartig gearteten Lande erregte die Verkündigung der königlichen Suprematie, die Aufhebung der Klöster, die Vernichtung solcher Lieblingsreliquien, wie des ‚Stabes Jesu', Widerstand anstatt beifälligen Enthusiasmus; und die Gewalttätigkeiten des reformirenden Bischofs Browne erweckten viel eher Gefühle des Unmuts als der Teilnahme." Die protestantischen Anfänge in Ulster, die Cromwell'schen Expeditionen mit ihrem unglücklichen Ausgange und die furchtbaren Leiden und Verfolgungen der mächtigen sich befeindenden Parteien [1])

---

und J. H. Blunt, The Reform. of the Church etc. I: 1514—1547 (London 1878) sind mir unzugänglich geblieben.

[1]) Eine populäre Darstellung dieser Kämpfe giebt R. S. Brooke, Recollections of the Irish Church, ser. I. 1877; ser. II. 1878 (Dublin, Hodges Foster & Figgis), ohne Anspruch auf wissenschaftliche Behandlung zu machen. Von gleicher Tendenz und Ausführung sind

Digitized by Google

finden interessante Darstellung. — Das Gegenstück zu diesen irischen Verfolgungswirren bieten die tüchtigen Arbeiten, welche seit einer Reihe von Jahren Pater Morris über die Verfolgungen der Katholiken von seiten des reformirten England veröffentlicht. Nach den Acten des High Court of Commissioners for Ecclesiastical Causes in York, unter dessen Competenz die Verfolgungssachen fielen, erfuhr der katholische Norden Englands eine sehr harte Behandlung. Nachdem der Aufstand Rob. Aske's unter Heinrich VIII. noch nicht lange mit grausamer Hand niedergeworfen worden war, riefen die katholischen Sympathien dort eine zweite Erhebung, viel energie- und aussichtsloser als die erste, aber für die katholische Partei viel folgenschwerer, hervor. Die Furcht vor weiteren Ausbrüchen des religiösen Geistes brachte in die Verfolgungen System, und die High Court Commission in York nahm eine ganze Reihe von Repressivmassregeln mit äusserster Strenge vor; die ganze Provinz hatte sich ausnahmslos der reformirten Staatskirche zu unterwerfen, systematische Belästigungen und Verfolgungen begannen, und ein ausgebildetes Denunciantentum ahndete jede Abweichung. Ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen, die zum teil die rührendsten Zeugnisse von katholischem Glaubensmut unter der fanatischen protestantischen Verfolgung ergeben; im allgemeinen arbeitete die Verfolgung im Süden mit mehr Erfolg als im Norden; dem Hauptträger des katholischen Widerstandes, Richard Holtby, einer wahren Wüstenfigur, dem Gegenbilde des Pater Gerard im Süden, hat sie nicht einmal seine Freiheit nehmen können. — Auch Dr. Roger liefert einen Beitrag zur englischen Martyrologie in seinem Buche über G. Wishart; zu den biographischen Details von Foxe und Buchanan hat er nichts Neues hinzugefügt. Das Resultat seiner Arbeit fasst er selbst in die Sätze zusammen: „Wishart nahm die Gabe der Prophetie für sich nicht in Anspruch; er verrichtete keine priesterlichen Functionen; er war

---

J. H. Thomson's The Martyr Graves of Scotland, ser. II (London 1877) und Notice of historial Persons buried in the Church of St. Peter etc. by D. C. Bell (London 1877, Murray).

Digitized by Google

ein Anhänger der Versöhnungslehre; er conspirirte nicht gegen Beaton." Aber N. Pocock wirft Roger mit Recht vor [1]), dass es ihm nicht gelungen sei, seine Gegner zu widerlegen (Burton, Froude, Lorimer und Tytler), wie denn überhaupt der Wert des Buches nicht in seinen historischen Partien liegt; wertvoll sind aber die beigegebenen, sonst schwer zu erreichenden Originaldokumente: Mitteilungen über die erste Verfolgung Wishart's (aus einem Cotton-Manuscr.), Wishart's Uebersetzung der Confessio helvetica, die auf einem Tractate basirt, welcher wahrscheinlich schon 1548 in London in black letter gedruckt wurde. Dies ist insofern wichtig, als Wishart's Uebersetzung bereits den Uebergang von der strengeren Zwinglischen Lehre (von 1536) zu der calvinistischen Form (von 1548) darbietet, in dem Passus von der Taufe: „Sacro lavacro infantes nostros idcirco tingimus, quoniam e nobis, qui populus Domini sumus, genitos populi Dei consortio reiicere nefas est, tantum non divina voce hac designatos, praesertim cum de eorum electione pie est praesumendum."

III.

1. **J. Eadie,** The English Bible, a history of the various engl. translations of Scripture. 2 voll. London 1876, Macmillan.
2. **Fr. Fry,** A bibliographical Description of the Editions of the New Test. Tyndale's Version in English; with numerous readings, comparisons of text etc. London 1877, Sotheran & Co.
3. **[Parker],** The First Prayer-Book of Edward VI., comp. with the successive revisions of the Pr. B. Oxford & London 1876, James Parker & Co. Dazu: An Introduction to the Hist. of the success. revis. of the Pr. B. Ebendas. 1877.
4. **W. H. Karslake,** The Litany of the English Church, considered in its history, its plan etc. London 1878, Pickering.
5. **W. M. Hetherington,** The History of the Westminster Assembly of Divines. 4th ed. with notes etc. by R. Williamson. Edinburgh 1878, James Gemmel.
6. — A Treatyse made by Johan Lambert unto K. Henry VIII. concernynge his opinion in the Sacrament of the Aultre etc. Anno dom. 1538 (cf. Acad., 24. Nov. 1877).

[1]) Vgl. Acad., März 1876.

Digitized by Google

7. J. **Miller,** The 39 Articles of the Church of England. A hist. & specul. exposition. Vol. I. London 1878, Hodder & Stoughton.

Ueberhaupt haben sich in den drei letzten Jahren, in unzweifelhaftem Zusammenhange mit der tractarianischen Bewegung, um Bibel, Bekenntnis, Prayer-Book und das Altarritual eine ganze Reihe historischer Studien gruppirt. — Der verstorbene Dr. Eadie hatte die Resultate der bisherigen Bibeluntersuchungen in etwas breiter Sprache, aber doch mit Beherrschung des Gegenstandes [1]) zusammengestellt und die Geschichte namentlich der Tyndaleschen Uebersetzung, ihrer fünfmaligen Revision, die Arbeiten Coverdale's, Roger's, die Great Bible, die Genfer, Rheimser und Douaysche Uebersetzung in den Kreis seiner Untersuchung gezogen. Inzwischen sind seine Specialstudien, soweit sie die Arbeiten Tyndale's betreffen, weit überholt worden von dem sorgfältigen und grundleglichen Buche Fry's, das fortan auf diesem Gebiete als standard work anzusehen sein dürfte. Fry hat in selbstlosester Weise sich den ermüdendsten Studien unterzogen, freilich auch für Jahre hinaus weitere Forschungen auf dem von ihm bearbeiteten Gebiete entbehrlich gemacht. Nachdem er in einer früheren Ausgabe des Tyndaleschen Neuen Testaments die Provenienz des ersten vollständigen englischen Neuen Testaments aus einer deutschen Druckerei (von Peter Schöffer zu Worms, dem zweiten Sohne des bekannten Mainzers) als sicher erwiesen, hat Fry seine umfassenden bibliographischen Kenntnisse einer Beschreibung und Vergleichung der vierzig Ausgaben des Tyndaleschen Neuen Testaments (1525—1566), sowie zwei Ausgaben der bischöflichen Uebersetzung zugewandt und deren gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen gesucht. Er hat nicht nur fast alle 42 Ausgaben selbst Zeile für Zeile nachgesehen, sondern auch die speciellsten Vergleichungen zwischen den verschiedenen Ausgaben der einzelnen Jahre vorgenommen und kommt zu dem Schlusse,

[1]) Dagegen ist J. R. Dore: „Old Bibles, an account of the various versions of the Engl. Bible" (London 1876, Pikering) eine vorurteilsvolle, unwissenschaftliche Arbeit.

Digitized by Google

dass die sogenannte G. H. Ausgabe vom Jahre 1535—1534 (von dem Monogramme G⁎⁴⁎ H auf dem zweiten Titelblatte), welche die Notiz trägt „yet once agayne corrected by Willyam Tindale", die letzte, beste und reifste Textausgabe der Tyndaleschen Uebersetzung ist. Die Roger'sche Ausgabe (Thomas Matthew) von 1537 ist im grossen und ganzen eine Wiedergabe der letzten Handausgabe Tyndale's; dasselbe gilt von den Ausgaben der Jahre 1551—1553, deren Noten sämmtlich von der Voraussetzung ausgehen, dass G. H. als die standard edition zu betrachten sei. G. H. aber basirt auf der Martin Emperowr Ausgabe von 1534, aus welcher nicht nur die Noten, sondern auch die Irrtümer, selbst die Abschnitte (mit den Anfangs- und Schlusszeichen) mit herübergenommen sind. — Auf diese genauen bibliographischen Studien Fry's werden nun vorläufig alle weiteren Arbeiten über das Verhältnis der Tyndaleschen Testamentsausgaben unter einander und zu anderen zurückgehen müssen. Interessant ist für uns Deutsche die Bemerkung, dass Tyndale, der englische Flüchtling, in der unvollendeten Kölner Ausgabe von 1525 die Sätze der Lutherschen Rechtfertigungslehre noch mit Entschiedenheit vertritt, und auch seine Noten zur Ausgabe von 1534, soweit sie die Lehre betreffen, noch entschiedenen Lutherschen Geist atmen, der sich wesentlich von den Calvinistischen Ideen unterscheidet, die in den Einleitungen zu späteren Ausgaben (seit Eduard VI.) zum Ausdruck gelangen. Schon in der wichtigen Ausgabe vom 27. Oct. 1548 wird damit der Anfang gemacht und (in den bekannten Juppe'schen Ausgaben) seit 1552 stehen sämmtliche begleitenden Noten im Dienste eines Kryptocalvinismus, der stark mit Zwinglischen Ideen [1]) ver-

[1]) Wie weit und tief diese Einflüsse in einem früheren Stadium des englischen Reformationswerkes gegangen sind, ist eine Zeit lang controvers gewesen. In der englischen Uebersetzung der Confession, welche Zwingli 1530 Karl V. überreichte, wird genaueres darüber mitgeteilt, vgl.: „The Rekening and declaracion of the faith and beleif of Huldr. Zwingly bischoppe of Zürigk ... sent to Charles V. that nowe is Emprour of Rome; holdinge a Perlemente or Cownsaill at Augsbrough with the cheif lordis & lerned men of Germanye. The yere

Digitized by Google

setzt ist. Die massgebende Ausgabe von 1552, von Eduard VI. privilegirt, lässt in ihren Noten einen interessanten Einblick in die rein Calvinistischen Ansichten der Theologen tun, in deren Hand die Revision des Prayer-Book unter Eduard VI. lag. — An diese für die Geschichte der englischen Bibel epochemachende Arbeit reihen sich schicklich die Forschungen, welche Parker uns über das Prayer-Book bietet; zwar seine Neuausgabe des ersten Prayer-Book's Eduard's VI. hat, seitdem Cardwell 1838 die Ausgaben von 1548—1552 nebeneinanderstellte, lediglich den Vorzug der übersichtlichen Anordnung und hübscher Ausstattung [1]). Dagegen haben wir in der Einleitung zu diesem First Prayer-Book, welche Parker dem Textbuche bald hat folgen lassen, einen höchst schätzbaren, von ungemeiner Belesenheit zeu-

of our lorde MDXXX in the monethe of Julye . . . . Translated & imprynted at Züryk in Marche a. D. MDXLIII." Vgl. Acad., Sept. 21, 1878. Der Uebersetzer, wahrscheinlich ein unter den Verfolgungen der Act of the 6 Articles leidender Priester, giebt in einer Einleitung (vom Jahre 1543) interessante Streiflichter über die tiefgehenden Wirkungen dieser Acte, die bisher als unwirksame Massregel gegolten hat, und weist durch seine vollständige Uebereinstimmung mit Zwinglischen Ideen nach, inwieweit die schweizerischen Gedanken Platz gewonnen; denn schon die Tatsache der englischen Uebersetzung deutet auf ein allgemeineres Verlangen nach der so gefassten Bekenntnisschrift hin, wie ja auch zwölf Jahre später, als der schweizerische Charakter der englischen Reformation entschieden war, Th. Cottesford dieselbe Confession für seine Landsleute übersetzte. Eine andere zwinglianische Abhandlung über die biblisch und gottesdienstlich berechtigten rituellen Formen vom Jahre 1543 (Our Saviour Jesus Christe hat not overcharged his chirche with many ceremonies . . . . esaye X, MDXLIII in Febru., vgl. Acad. ebendas.) beweist diesen Einfluss weiter.

[1]) Unter dem Texte des die obere Seitenhälfte füllenden ersten Prayer-Book's finden sich in kleinerem Druck sämmtliche Revisionen von 1552, aus Elisabeth's Regierung, der Hampton-Court-Conferenz, der Laud'schen schottischen Liturgie von 1637 und des Prayer-Book's von 1662, der Grundlage des gegenwärtigen. — „The Book of Common Prayer, its history & contents", by C. Ives (London 1878, Collins, Son & Co.) ist eine Compilation für Schulzwecke aus Wheatley's verbreiteten „Rational Illustrations of the Prayer-Book".

Digitized by Google

genden Beitrag zur Geschichte des englischen Reformationsrituals [1]). Diese mehr als 500 Seiten zählende Einleitung enthält in ihrem historischen Teile unter allen auf diesem Gebiete erschienenen Werken die genaueste Darstellung nicht nur der vorgenommenen Aenderungen, sondern auch der Aenderungsmotive und -methode. Parker behandelt zwar die Rubriken, die gegenwärtig umstritten werden, eingehender, im übrigen giebt er aber in gleichmässiger Behandlung die ganze Geschichte des englischen Rituals von dem „Order of the Communion" vom 8. März 1548 bis zum standard Prayer-Book der Restauration von 1662 [2]) und macht an den einschlägigen Stellen Mitteilungen über sämmtliche erschienene Ausgaben, Abdrücke, Uebersetzungen u. dgl. Auch die 42, und schliesslich die 39 Artikel sind in Behandlung

[1]) Zu dieser Geschichte enthält auch das im übrigen rein politische „Chronicle of England during the reigns of the Tudors, 1485—1559, by Ch. Wriothesley", ed. by W. Douglas Hamilton, vol. II (London 1877, Camden Soc.) mehre beachtenswerte Notizen. Seit Mai 1548 wurde in St. Paul's die englische Messe eingeführt, noch ohne eine autorisirte Version des lateinischen Textes, und in derselben Kirche wurde das neue Prayer-Book, welches erst zu Pfingsten 1549 zur officiellen Einführung gelangen sollte, schon mit der Fastenzeit desselben Jahres in Gebrauch genommen. Ueber die weitere Einführung der neuen Religion unter Elisabeth lässt sich der Chronist gleichfalls aus; seit dem 14. Juni 1559 wurde das Prayer-Book Eduard's VI. in verschiedenen Londoner Kirchen wieder in Gebrauch genommen, nachdem bereits am 1. Juni durch eine Proclamation der Königin der kirchliche Gebrauch der Landessprache angeordnet worden war.

[2]) Auf dieser Ausgabe basirt das gegenwärtig im Gebrauch stehende. Wie sehr dasselbe dem Geiste und dem Ausdrucke nach von den früheren Fassungen des Prayer-Book, namentlich dem ersten Eduard's VI. abweicht, zeigt Pocock in seinen „Principles of the Reformation shown to be in contradiction to the Book of C. P." (London 1876). Darnach wären die Schlussrevisoren des Prayer-Book von 1662 nicht mehr von demselben protestantischen Geiste beseelt gewesen, als die leitenden Theologen Eduard's VI., und „die englische Kirche ist deshalb keine protestantische mehr." Ob auch Dean Stanley unter demselben Titel: „The Principles of the Reformation", im Christian World Pulpit, Dec. 1876, denselben Gegenstand behandelt, resp. die Positionen Pocock's angreift, habe ich nicht in Erfahrung bringen können.

Digitized by Google

gezogen, obgleich sie niemals im eigentlichen Sinne des Wortes einen Teil des Prayer-Book bildeten; grade deshalb vermisst man die Untersuchung darüber, wann und wie es diesen Sätzen gelang, sich einzudrängen und zu behaupten. Am ausführlichsten ist der Einfluss Cosin's und Sancroft's auf das Prayer-Book der Restauration behandelt, sodass man diesen durchschlagenden Untersuchungen gegenüber jedenfalls nicht mehr „mit Bischof Laurence in dessen Bampton-Lectures behaupten darf, dass schon Eduard's Prayer-Book alle wichtigen Punkte der gegenwärtigen Fassung" enthalte. — Parker hat bald, nachdem er diese Behauptung aufgestellt, Gelegenheit gehabt, sie gegen Lord Selborne [1]) zu verteidigen in seinem Briefe an diesen Vertreter des vielbesprochenen Ridsdale-Judgement [2]). Beide Schriften behandeln im wesentlichen die Frage, ob den sogenannten advertisements Elisabeth's von 1566—1662 und damit auch noch gegenwärtig Gesetzeskraft innewohne, oder ob sie nur Tageszwecken dienten. Selborne bejaht den ersten, der angegriffene Parker den zweiten Teil der Frage, die in ihren weiteren Consequenzen gegenwärtig recht eigentlich eine Zeitfrage des englischen Hochkirchentums ist. — Dagegen hat Karslake seine eingehenden archäologischen Studien auf die englische Liturgie in ihrer Gesammtheit ausgedehnt und die Genesis ihrer einzelnen Teile in ausführlicher und übersichtlicher Weise gegeben. Ohne in seinen Untersuchungen über die orientalischen und occidentalen Formeln und Glaubensregeln Neues zu bieten, verfolgt er doch die Herkunft der einzelnen englischen Formeln aus den altkirchlichen Schätzen in überzeugender Weise und liefert dadurch interessante Beiträge über das Verhältnis des englischen Ritualgrundbuchs zu seinen urchristlichen und mittelalterlichen Vorgängern. — Williamson hat, nachdem die Auffindung umfangreichen neuen Materials die alte Ausgabe wertlos gemacht hat, sich

---

[1]) Notes on some passages in the liturgical history of the reformed Engl. Church. By Lord Selborne. London 1877, Murray.

[2]) U. d. T.: Did Queen Elizabeth take „other order" in the „advertisements" of 1566? By J. P. Oxford 1878, Parker & Co.

Digitized by Google

einer Neubearbeitung des bekannten Hetheringtonschen Buches unterzogen. Sie ist ihm nur teilweise gelungen; seine conservativen Neigungen haben das alte Buch noch gerettet, während der veränderte Stand unserer Einsicht in die Geschichte der Confession ein neues Buch forderte. Vielleicht wäre es ihm dann auch möglich gewesen, nachdrücklicher „die eigentümliche Bedeutung der Assembly, durch welche dieselbe sich von andern Specialconvocationen, z. B. der Synode von Dortrecht unterschied, hervorzuheben, nämlich die energische Absicht der Väter von Westminster, die englische Kirche auf so breiter Grundlage und mit so weitherziger Toleranz zu reorganisiren, dass England nicht nur in sympathischen Contact mit den übrigen protestantischen Ländern Europa's käme, sondern auch die Vormacht der protestantischen Sache in Europa zu sein vermöchte“ [1]). — Der Aufsatz Lambert's über das heilige Abendmahl ist bereits in der letzten Ausgabe von Foxe, Acts and Monuments, zum grössten Teile abgedruckt. Hier haben wir das neu aufgefundene Original. Lambert selbst erlitt den Feuer-

---

[1]) Das Buch von Daniel: „History of the Prayer-Book“ (London 1877, Gardner) habe ich nicht einsehen können. Lediglich rituelle Detailfragen finden ihre Erledigung in einem Artikel der Church Quart. Rev., Jan. 1878: „The anglican form of Ordination“, welcher die Behauptung ausführt, die Reformatoren Eduard's VI. seien von dem Gedanken ausgegangen, dass auf Joh. 20, 22—23 der Ursprung des Priestertums, auf 2 Tim. 1, 6—7 derjenige des Episkopats sich gründe; ferner in Blew: „The Altar Service of the Church of Engl. in the 2d year of Edw. VI.“ (London 1877, Pickering) und: „A Catechism on the Ornaments Rubric“ by C. S. Grueber (London 1877, Parker); diese wahrscheinlich im Zusammenhang mit der tractarianischen Bewegung stehenden Studien gehen davon aus, dass die bekannte Ornamentsrubric sich nicht lediglich auf das erste P.-B. Eduard's VI. (1549) beziehe und dass demzufolge aller rituelle Schmuck, der im „zweiten Jahre“ Eduard's, d. h. 1548 gesetzmässig war, auch jetzt noch anzuwenden wäre. Der ritualistischen Bewegung verdankt auch die Arbeit von Jelf: „Ritualism, Romanism and the English Reformation“ (London 1876, Longmans & Co.) ihre Entstehung; ich kenne nur einzelne Partien derselben, welche in Citatenform sich bereits in deutschen Arbeiten finden, wage aber nicht, darauf hin ein Urteil über ihren Wert abzugeben.

Digitized by Google

tod im November 1538 wegen seiner Abweichungen von der Lehre der Transsubstantiation, und zwar namentlich auf Betreiben Cranmer's, der persönlich mit ihm über eine Lehre disputirte, die er selbst nicht glaubte, und ihn für Ansichten verdammte, für deren Aufrechterhaltung er selbst nicht viel später den gleichen Tod erleiden musste.

Was endlich die historischen Untersuchungen Miller's anbetrifft, so treten dieselben vollständig hinter seinen „Speculativen Versuchen" zurück. Bei letzteren handelt es sich um ein Systematisiren der einzelnen (in diesem ersten Bande nur der fünf ersten) Artikel unter gewisse leitende dogmatische Gesichtspunkte, die der Natur der Sache nach zu Unzuträglichkeiten führen und gewisse Artikel in die Zwangsjacke des Systems stecken. Die neue Nomenclatur, wie Ecclesialogie, Armatialogie, Prognoseologie und Prothesiologie kühlen einigermassen das Verlangen nach weiteren, selbst historischen Forschungen.

IV.

1. **L. Tyerman,** The Life and Times of the Rev. John Wesley, M. A. 3 voll. Fourth edition, London 1877, Hodder & Stoughton.
2. — — The Life of the Rev. George Whitefield, B. A. 2 voll. Ebendas. 1877.
3. **J. Porter,** A comprehensive History of Methodism. Cincinati 1876.
4. **W. C. Holden,** History of Methodism. London 1877, Wesleyan Conference Office.

Die nachreformatorische, an den Namen Wesley's sich knüpfende Bewegung ist in den letztvergangenen Jahren wiederholt zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden, und grade gegenwärtig (Sommer 1879) macht eine an Wesley anknüpfende Arbeit des tätigen Expremier Gladstone [1]) ungemein viel von sich reden. Aber man kann sagen, dass der Umfang und die Zahl dieser Arbeiten im

[1]) The Evangelical Movement; its parentage, progress and issue. By W. E. Gladstone. British Quart. Review, July 1879.

Digitized by Google

allgemeinen in keinem Verhältnis zu ihrer Güte stehe. Das Tyermann'sche Buch zwar ist eine solide Arbeit, es liegt bereits in 4. Auflage vor, ist also keine neue Erscheinung [1]). Dieselben Eigenschaften besitzt in erhöhtem Masse die neue Arbeit Tyermann's, das Leben Whitefield's. Es ist eine vollständige und erschöpfende Biographie; das Material wohl gesichtet, die warme Detailschilderung ansprechend, das Urteil unparteiisch und scharf, das Gebotene ziemlich vollständig; auch dies wird die standard biography für methodistische Bibliotheken werden. Die Arbeit Porter's bleibt hinter derjenigen Tyermann's zurück; sie ruht auf einer gewissen Engherzigkeit der Auffassung und leidet an „dogmatischer Rohheit". Das Holden'sche Buch ist aus zwei einiger-

---

[1]) Dasselbe gilt von dem mit enthusiastischer Wärme von einem Methodisten für Methodisten geschriebenen Buche von Stevens: „The History of the Religions Movement of the 18th Cent., called Methodism", 3 voll. (London 1877—1878, Wesleyan Conference Office; gilt als standard edition für diese Kreise). Die scharfsinnige Studie von J. Rigg in der Contemp. Rev., Sept. 1876: „The Churchmanship of John Wesley", bietet für die Beurteilung des „Kirchenmannes" Wesley interessante Gesichtspunkte. Auf Macaulay's und Chillingworth's Arbeiten fussend beweist Rigg, dass Wesley die apostolische Succession als Fabel betrachtete, dass er zu keiner Zeit sich der high sacramental doctrine zuneigte, und dass ihm deshalb nach seiner Bekehrung das eigentliche Kirchenideal verloren ging; alle Fragen der Disciplin waren ihm irrelevante; er beabsichtigte die Gründung einer Gemeinschaft, welche Glieder der verschiedensten Bekenntnisse in sich vereinigen sollte; dazu hoffte er im Verlaufe der Sache einen grossen Zuzug von Geistlichen aus der englischen Hochkirche, so dass die Glieder seiner Gemeinde, auf diese Weise mit den Sacramenten wirksam versorgt, in der Hauptsache in der Hochkirche bleiben konnten. Gegen Ende seines Lebens kehrte er bewusst zu den Positionen seines Anfangs zurück und protestirte namentlich gegen seine, die Sacramente austeilenden Geistlichen, „mehr jedoch darauf hin, dass sie nicht von ihm autorisirt seien, als darauf hin, dass ihnen die Ordination durch einen Bischof fehle". — Die weiter hierher gehörigen Arbeiten von Stevenson: „Memorials of the Wesley family" (London 1876, Partridge), ferner Hockin: „Wesley and modern Wesleyanism" (London 1876, Hayes) und endlich die „Curious Letters on the Wesley family", im Quiver, Jan. 1878 habe ich nicht in die Hände bekommen können.

Digitized by Google

massen disparaten Teilen zusammengeschweisst; es ist zum Besten der südafricanischen Methodistenmission geschrieben und ist ohne allgemeineres Interesse wie ohne wissenschaftlichen Wert.

Was schliesslich an biographischen Details über die leitenden Persönlichkeiten der Reformation geboten worden ist [1]), hat keinen Anspruch auf eingehende Erwähnung in dieser Zeitschrift. — Ebenso wenig hat die Erasmusliteratur eine nennenswerte Bereicherung erfahren [2]), obgleich England diesem Manne, soweit man das aus den Neudrucken seiner Werke schliessen darf, neuerdings ein ganz besonderes Interesse entgegenbringt.

---

1) Gibson Craig: „Half-Length Portraits" (London 1876, Sampson, Low & Co.) enthält Mitteilungen aus Luther's Jugendleben. Barnes: „Martin Luther, the prophet of Germany" (London 1877, Wesleyan Conf. Office) ist lediglich Compilation, nicht einmal aus den besten Quellen. „Melancton as Educator", in Fraser's Magazine, Dec. 1876 stellt in einer pädagogischen Studie Melanchthon als den bekannten praeceptor Germaniae hin.

2) Das Moriae Encomium hat Veranlassung zu einem Artikel in Tinsley's Magaz., Mai 1877 „Erasmus" gegeben, der darauf hinweist, dass Erasmus, ein vir integer scelerisque purus, intellectuell seinen Zeitgenossen weit voraus gewesen sei wie kein anderer und die Gebrechen seiner Zeit in einer Weise gegeisselt habe, die auch noch für die unsere ganz und voll gelten könne. Neuerdings hat E. Copner eine wohlgelungene Uebersetzung der berühmten Satire gedruckt: „The Praise of Folly, transl. with explan. notes by E. C." (London 1878, Williams & Norgate). Die Johnson'sche Arbeit endlich: „The whole familiar Colloquies of Erasmus, ed. with notes by E. J." (London 1877, Reeves & Turner) ist ein Neuabdruck einer recht guten Uebersetzung der Gespräche des Erasmus von N. Bailey.

Digitized by Google

ANALEKTEN.

1.

Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's.

Von

Dr. phil. **Karl Johannes Neumann**
in Halle a. S.

Von der im Jahre 1870 verbrannten Strassburger Justinhandschrift, bekanntlich der einzigen, welche den Brief an Diognet enthalten, waren bisher zwei Abschriften bekannt, das Leydener apographon Stephani und das verlorene apographon Beureri, von dem wir durch Stephanus und Sylburg Kunde haben. Auf der Tübinger Universitätsbibliothek befindet sich, wie ich ermittelt habe, eine dritte Abschrift desselben Codex.

Der Tubingensis ist eine Papierhandschrift des XVI. Jahrh. in klein Quart und führt die Signatur M. b. 27. Er besteht aus 186 numerirten Blättern. Vier nicht numerirte Blätter stehen vorn und fünf am Ende. Sie sind leer; nur auf dem ersten hat Martin Crusius, der frühere Besitzer, den Inhalt der Miscellanhandschrift angegeben und mitgeteilt, dass er dieselbe am 8. Juni 1606 habe binden lassen. Fol. 1^a—87^a hat M. Bernhardus Hausius aus Knielingen im Badischen, ein Schüler des Martin Crusius, für seinen Lehrer abgeschrieben. Das 1. Stück, fol. 1^a—14^b, beginnt mit den Worten *τάδε εἰσὶ τὰ περιεχόμενα ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῆς οἰκουμενικῆς τρίτης συνόδου, ἐπὶ Θεοδοσίου βασιλέως, κατὰ νεστορίου αἱρετικοῦ*. Fol. 6^b—8^b ist leer, und fol. 9^a setzt da ein, wo 6^b aufhört. Dies erklärt sich durch die Annahme, dass Crusius den 2. Quaternio später erhalten hat als den ersten, eine Annahme, welche durch die Worte des Crusius selbst fol. 1^a margo bestätigt wird. Sie lauten: *Misit mi è Durlaco M. Bernh. Hausius, gustū scil. ex codice manuscr.*

Digitized by Google

Graeco, qm ipse D. D. Joanni Pistorio ibi describit. Accepi 14. Januar. 1580. Tybingae. M. Crusius. — Fol. 15. 16 sind wieder leer. Fol. 17[a]—47[a] (17[b] ist leer) folgen *Epistolae aliquot, ex Ephesinae tertiae synodi actis (. qui liber manuscriptus, et uetustus admodum, phorcae in bibliotheca Reuchliniana asseruatur .) collectae, anno 80.* Crusius bemerkt dazu, dass er dieselben am letzten November 1580 von Hausius erhalten habe. Fol. 48—50 sind leer. Fol. 51[a]—87[a] (leer sind fol. 51[b], 66[b], 67[b]) enthält wieder eine Abschrift des Hausius; die Hand lässt daran keinen Zweifel. Mit diesem Stücke werden wir uns weiter unten genauer zu beschäftigen haben. Daraus, dass Crusius nichts hinzugefügt hat, geht hervor, dass er dies Stück zugleich mit dem voranstehenden am letzten November 1580 erhalten hat. — Fol. 87[b], 88—90 sind leer. Es folgen fol. 91[a]—169[b] *Αἰσώπου μύθοι* (sic) *Barbaro-graecè, ex impresso Venetiis exemplari*, und fol. 170[a] (170[b] ist leer) — 184 politische Verse *'σταύρωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ'*. Diese beiden Abschriften hat Crusius im Januar 1585 von Daniel Schuhmaier erhalten. Fol. 184[b]. 185 ist wieder leer. Endlich enthält fol. 186 Excerpte aus Maximus Margunius de processione spiritus sancti von der Hand des Crusius.

Fol. 51[a] enthält die Worte: *Liber Graecus Joannis Reuchlin phorcensis, emptus à pdicatorib. ex consensu carthusiensium ibidem. Codex hic dictus S. Justinus complectitur folia 200 et 60.* Fol. 52 enthält eine Inhaltsangabe der Reuchlinischen Handschrift, die ich vollständig mitteilen muss. Sie lautet: *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου, φιλοσόφου καὶ μάρτυρος περὶ μοναρχίας τοῦ Θεοῦ.* || *Τοῦ αὐτοῦ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* || *Τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας* (sic), *ἤτοι περὶ τριάδος.* || *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.* || *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς διόγνητον.* || *Τῆς σιβύλλης ἐρυθραίας στίχοι.* || *Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν.* || *Ἀθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν.* || *Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως.* || *Ἀντίγραφον ἐπιστολῶν γραφεισῶν παρὰ κυρίλλου ἐπισκόπου ἀλεξανδρείας πρὸς νεστόριον.* || *Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις πρσ ἡμῶν θεοδώρου ἐπισκόπου ἐδέσης, συγγραφέντος παρὰ βασιλείου ἐπισκόπου ἐμέσης, ἀνεψιοῦ αὐτοῦ.* || (Fol. 52[b]:) *Τοῦ ἁγίου κυρίλλου περὶ πίστεως.* || *Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ ἀρμενίων.* || *Παρὰ τῶν ἀρμενίων παραλόγως γενόμενα καὶ δοξαζόμενα.* || *Ἔλεγχος σαφὴς τῶν κατὰ ἰσμαηλίτων* (sic) *καὶ τῆς φλυαρίας τῶν δογμάτων αὐτῶν.* || *Ἐξομολόγησις τοῦ ἁγίου κυρίλλου.* || *Ἀθανασίου ἐπισκόπου πρὸς ἰοβίανον* (sic) *αὐγουστον περὶ τῆς πίστεως ὀρθοδόξου.* || *Ἐρώτησις σεβήριανοῦ* (sic), *ἤτοι ἰακωβίτου.* || *Σεβήριανον, ἤτοι ἰακωβίτων* (sic) *πρὸς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἀντίθεσις.* || *Μακαρίου θεοδώρου ἐπισκόπου καρῶν περὶ πολλῶν*

Digitized by Google

φυσικῶν. || *Φωτίου περὶ τοῦ ἀδάμ.* || *Μάξιμος τῷ σοφῷ σολομῶντι χαίρειν περὶ τῶν πολλῶν καὶ ἀστρονομικῶν.* (sic) || Eine Vergleichung mit der Beschreibung des Codex Argentoratensis bei Otto, corp. apolog. III^3, p. XIII sqq. zeigt, dass Hausius aus ihm das Seinige abgeschrieben hat. Die Inhaltsübersicht ist von *Ἀντίγραφον ἐπιστολῶν* an vollständiger und genauer als die summarische Angabe bei Otto, p. XIV. Hausius hat jedoch nicht alle Stücke abgeschrieben, die sich in dem Codex Reuchlins fanden, sondern nur folgende: 1) *Ἰουστίνου λόγος πρὸς Ἕλληνας* (fol. 53^a—56^b med.); 2) *Τοῦ αὐτοῦ* (sc. *Ἰουστίνου*) *πρὸς διόγνητον* (fol. 56^b med. — 66^a med.); 3) *Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν* (fol. 67^a — 87^a med.).

Von den *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* habe ich eine vollständige Abschrift genommen. Es sind Excerpte aus der *Θεοσοφία* eines Anonymus. Bei weitem unvollständigere Auszüge aus derselben *Θεοσοφία* hat Gustav Wolff aus einer Neapolitaner und Florentiner Handschrift im Anhange zu seiner Ausgabe der Fragmente von Porphyrios' *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* herausgegeben. Es ist der Mühe wert, die Tübinger Excerpte vollständig zu publiciren, und ich werde dies nächstens tun.

Den *λόγος πρὸς Ἕλληνας* habe ich mit der ersten Otto'schen Ausgabe verglichen und den Brief an Diognet mit der zweiten Gebhardt-Harnack'schen. Von meinen Collationen wird Herr Prof. Harnack gelegentlich Gebrauch machen. Ich beschränke mich auf Folgendes.

Das apographon Hausii (H^{ms}) stimmt häufig mit dem apographon Beureri (Br^{ms}) auffallend überein. Es ist aber daraus nur auf die Lesart des Argentoratensis zu schliessen und nicht auf ein engeres Verwandtschaftsverhältnis zwischen H^{ms} und Br^{ms}; vielmehr sind beide unabhängig von einander direct aus dem Argentoratensis geflossen. H^{ms} kann schon darum keine Abschrift von Br^{ms} sein, weil es älter ist. Crusius erhielt das apographon Hausii bereits am letzten November 1580. Dagegen ist das apographon Beureri erst nach 1586 angefertigt worden; denn Stephanus bemerkt im Jahre 1592, er selbst habe vor 6 Jahren, also 1586, den Argentoratensis benutzt, Beurer aber nach ihm; cf. Stephan. edit. praef., p. III u. p. 97. Es wäre aber möglich, dass Beurer das apographon Hausii benutzt hätte. Diese Möglichkeit wird durch die Angabe des Stephanus l. l. p. 97 'eodem (sc. exempl.) usi sumus' noch nicht unbedingt ausgeschlossen; wohl aber durch Stellen, wie p. 161, 11 Gebhardt-Harnack. Hier bot Br^{ms} in Uebereinstimmung mit dem Arg. (nach den Collationen von Cunitz und Reuss) *ὡς τῆς*, während H^{ms} an Stelle dieser Worte leeren Raum gelassen hat. — Für die Annahme aber, dass H^{ms} und Br^{ms} aus ein und derselben Abschrift des Arg. geflossen seien, bietet sich gar kein Anhalt.

Digitized by Google

Das apographon Hausii, die älteste Abschrift des Argentoratensis, dürfte in einzelnen Fällen die Angaben von Cunitz und Reuss rectificiren. Im Wesentlichen wird es dazu dienen, ein Zeugnis von der Genauigkeit abzulegen, mit welcher die Strassburger Gelehrten ihre Collationen angefertigt haben.

2.

Epistolae Reformatorum.

III. [1])

Mitgeteilt von **Otto Waltz** in Dorpat.

In der Hoffnung, über einige zweifelhafte Punkte der deutschen Reformationsgeschichte urkundliche Aufklärung zu finden, durchblätterte ich im Sommer 1879 die Handschriftenverzeichnisse der kaiserlichen öffentlichen und der akademischen Bibliothek in St. Petersburg. Unter anderm war mein Augenmerk auf die so schmerzlich vermissten Briefe Spalatin's an Martin Luther gerichtet. Da stiess ich im Catalog der lateinischen Manuscripte der öffentlichen Bibliothek unter Q. 15 n. 12 auf folgende Einzeichnung: *D. Martini Lutheri et Phil. Melanthon. epistolae ad Georgium Spalatinum, qui Saxoniae duci ac electori Friderico ab epistolis et sacris fuit circa annum Christi MDXVIII. ex autographis fideliter descriptae circa annum MDXLIV et sequentibus annis a Michaële Chiliano Noribergense, Spalatini agnato. Ex his nullas hactenus impressas, nec in Cœlestini, nec Aurifabri, neque in Manliana vidi neque in Peuceriana editione ex bibliotheca Martini Friderici Seidelii, consiliarii Brandenburgici. 4°.* Der Titel klang vielversprechend. War ich dem Briefwechsel der Reformatoren mit dem kursächsischen Hofkaplan endlich auf der Spur? Zu meiner grössten Enttäuschung bestand der verheissungsvolle Band aus einem dünnen Heftchen von einer Hand des 17. Jahrhunderts, das nicht viel mehr enthielt, als eine Aufzählung der Briefe, welche in den codd. 53 bis 56 a und c im Corpus reformatorum I, CII gesammelt sind.

[1]) S. oben Band II, S. 117 ff. 300 ff.

Digitized by Google

Nur einige kurze Angaben über vier unbekannte Melanchthonschreiben liessen sich hier gewinnen.

Dagegen bot der Codex E. 842 der St. Petersburger öffentlichen Bibliothek eine sehr willkommene Ausbeute. Er trägt die Aufschrift: *Epistolae Martini Lutheri, Philippi Mel. et aliorum*, umfasst 247 Quartseiten und stammt aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In dem gut geschriebenen Copialbuch stehen ausser den nachfolgenden bisher ungedruckten Briefen 21 Erlasse des *rector academiae Vitebergensis*, welche hin und wieder Melanchthon's Namenszug aufweisen und grossenteils unbekannt sind. Dann finden sich Ergänzungen und gute Varianten zu schon veröffentlichten Schreiben unserer beiden Reformatoren. Man ersieht daraus aufs neue, in wie verstümmelter Form so manche wichtige Schriftstücke Luther's und Melanchthon's uns überliefert sind.

Nr. 1.

Melanchthon an Paul Eber [1]).

8. Juli 1540.

Egregia fide et doctrina praedito magistro Paulo Ebero in aedibus Philippi Melanch. amico charissimo.

S. D. Postridie postquam a me discessisti, mi Paule, ingressi sumus profecturi Isenacum; vectationem tuli mediocriter, quam scis alioqui mihi jucundam esse. Itaque dolebam me non profecturum esse tecum praesertim cum hic nulli usui sim. Et tali meo tempore non possum non magno desiderio affici domesticae consuetudinis et vestri. Quanta vis morbi fuit audivisti coram, qui etsi nonnihil remisit, tamen adhuc haeret. Sed oro deum, ut causae medeatur. Et is quidem, qui me in tantum luctum conjecit [2]), nunc pollicetur, se obtemperaturum nostrorum studiis.

De conventu nihil habemus ἀξιόλογον, nondum instituta est collocutio ac ne spes quidem est disputationis praesertim verae et candidae. Episcopus Mutinensis missus a Romano pontifice ad regem Ferdinandum negat posse principes aliquid constituere de rebus ecclesiasticis sine authoritate romani pontificis, promittit synodum in Germania. Haec praetexuntur tantum, quia metuunt liberam liberae nationis collocutionem. Etsi Germania plus satis

---

[1]) Vgl. Chr. H. Sixt: Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren. Heidelb. 1842.

[2]) Landgraf Philipp von Hessen durch seine Doppelehe.

Digitized by Google

habet hypocritarum, qui contra conscientiam defendant εἰδωλομανίαν et opes suas, potenciam aut voluptates tueantur.

Episcopus Vuirceburgensis electus est quispiam de Bibra, quem praedicant esse placido et tranquillo ingenio. Hanc ob causam fortasse praelatus est Mauritio et Danieli. Habuit uterque quaedam suffragia. Meae uxori et filiae salutem dicito, quas quidem et filium tibi commendo. Bene vale.

8. Julii. Isenaci. Anno 1540.

Φ. M.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae nr. E. 842 f. 125 [1]).

Nr. 2.

Melanchthon an Paul Eber.

14. November 1540.

Egregia doctrina, virtute et fide praedito magistro Paulo Ebero.

Historiam conventus tunc scribam, ubi congressus inchoabitur. Nam hactenus otiosi Granvelium exspectamus, cuius voluptatem [2]) sane laudant. Sed quantum illi largiantur, quantae sint simulationes procerum, saepe iam experti sumus ταῦτα. θεοῦ ἐν γούνασι κεῖται [3]).

Si disputatio procedet video non breve certamen fore. Quare nisi brevi intelliges nos accepisse tuas literas, conducito istinc nostro nomine tabellarium, qui literas et a mea familia et a Crucigeri, Chiliani, Chamiciani [4]) et Schabelii [5]) familiis adferat.

---

[1]) Nach demselben Codex f. 17 gebe ich einige Varianten und Ergänzungen zu dem Briefe Melanchthon's an Luther vom 25. Juni 1530. Corp. Reform. II, 125: „quominus ad nos scribas. Scripsi tibi initia conventus — in proœmiis conventus: in propositione, in commemoratione malorum publicorum, in constituendo ordine rerum deliberandarum. Tarde procedunt ista ut scilicet apud Germanos — et potius habuit pedes non unius generis — schismata. De Turcis novi nihil habetur, tamen huc affertur, eum adhuc domi parare expeditionem. Certe adversarii nostri ita nobis minantur, ut ostendant se prorsum oblitos periculi Turcici — confirmabis eum de pane dominico."

[2]) Voluntatem?

[3]) θεῶν ἐν γούνασι κεῖται. Ilias 17, 514 = 20, 435. Odyssee 1, 267 = 16, 129; 1, 400.

[4]) Andreas Frank aus Camentz, Professor in Leipzig. Schon 1518 hatte ihn Melanchthon kennen lernen.

[5]) Nicol. Scheubel, Professor in Leipzig.

Digitized by Google

Etsi enim exerceor cura earum rerum, quae hic impendent, tamen non possum oblivisci domestica; nec tantum iam praesentia cogito, sed futura. Eclypsis in libra ὡροσκοποῦσῃ ἐν τῇ γένεσει ἐμῇ injicit mihi sollicitudinem, quanquam, ut dicam vere, quod res est magis publicae tranquillitatis, cura angor. Mitto ad te fasciculum literarum, ut distribuas iis, quibus inscriptae sunt. Hortaberis etiam singulos, ut respondeant per tabellarium, quem istic conduces, ut jam scripsi. Scotus quispiam apud nos est nomine Macabeus, huic salutem dicit Jacobus Scotus, qui huc ex urbe Roma advenit, eique mittit duo numismata. Putabam missurum ei aliquot aureos, cum has drachmas argenteas protulit. Dices ei me conditionem ipse quaerere ac bene sperare. Saluta meis verbis meam conjugem, filias, ministrum, Fraxineum. Mitto tibi ἐπίγραμμα a Christophoro Pannonio [1]) compositum meo jussu, ut historiae mortis [2]) Antonii Angli [3]) praefigatur. Bene vale. Die 14. Novembris 1540.

Omnino peto, ut istinc tabellarium conducas. Saluta Stigelium, quem volo adornare epicedion Eobano. Fraxineo dicas, Budaeum [4]) mortuum esse et renovari crudelitatem in Galliis.

Φ. M.

Cod. chart. bibl. publ. Petropolitanae nr. E. 842f. 42sq.

Nr. 3.

Melanchthon an Paul Eber.

15. November (1540).

Magistro Paulo Ebero.

S. Heri obsignato fasciculo literarum narrat mihi Dolscius [5]) desiderari hic exempla confessionis nostrae et apologiae, etsi nos quaedam advecta hic distribuimus. Quare statim, ubi has literas accipies, nuntium conduces, cui hic merces numerabitur, ac jubebis adferre latinae confessionis exempla quindecim, ac circiter. Nec mittes plura quam viginti, nec onerabis nuntium fasce nimis

---

[1]) Christophorus Preyss Pannonius. Album acad. Vitebergens. ed. Foerstemann: „Christophorus Breiss posoniensis" 1536, p. 161.

[2]) moras; cod.

[3]) Album a. a. O., p. 149: „D. Antonius Anglus Theologiae Doctor oxoniensis 20. Junii" (1533). Melanchthon adscripsit: „Robertus Barns." Corp. reformat. III, 1155. II, 940. Luther's Briefe von de Wette IV, 294. 630ff.; V, 217. 323.

[4]) Jo. Sleidani commentarii. Ed. Am Ende II, 196.

[5]) Der kursächsische Rat und Ritter Hans von Dolzig.

Digitized by Google

magno, praetium etiam significes. Nuntius petat Lypsiae literas a familiis Camitiani [1]) et licentiati Scabelii [2]). Deum orate, ut terram rigare velit foecundis imbribus et nivibus. Hic durat siccitas adeo, ut equi per medium Rhenum incedant femoribus extantes supra aquas. Vitum admoneas *περὶ προσόδου*. Misi enim *ἀποχήν*. Milichio dices hic adesse ipsius veteres amicos Heresbachium et Grynaeum, quibuscum de ipso aliquoties amanter allocutus sum. Meum filium tibi commendo, quem jubebis scribere. Saluta familiam. Bene vale, die 15. Novembris (1540).

Φ. M.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae nr. E. 842 f. 44.

Nr. 4.

Melanchthon an Justus Jonas.

2. December 1540.

Clarissimo viro domino doctori Justo Jonae S. D.

Magno desiderio literarum vestrarum teneor. Nam praeter eas, quas Scotus Alesius [3]) attulit, prorsus nullas isthinc accepimus, cum quidem post Alesium legati ducis Pomeraniae per Vitaebergam iter fecerint. Advenit adhuc Granvellanus, qui orationem habuit de concordia satis prolixam dictisque minas regaliter addidit [4]), ut inquit poeta. Nunc deliberatur de ordine disputacionis. Nobis igitur hactenus fuit otium et an processura sit disputatio etiam nunc dubito, etsi adsunt pontificii ac externarum nationum theologi multi. Episcopi duo Feltrensis et Mutinensis. Sum ab utroque invitatus in colloquium, sed nondum eos adii. Sedeo domi et aut scribo aliquid aut confabulor cum amicis Osiandro, Wenceslao, Grynaeo, Capitone et aliis multis manipularibus nostris. Te etiam atque etiam rogo, ut scribas si desunt tabellarii, qui recta ad nos iter faciunt, cures Vito Norinbergam literas mitti. In Belgico atrocissimum edictum contra nos positum est. Interim nos somniamus nonnihil largituros nobis esse illos ipsos edictorum authores. Deus gubernet vos. Bene vale.

---

[1]) Der Leipziger Professor Andreas Frank aus Camentz, Abgesandter des Herzogs Heinrich von Sachsen.

[2]) Der Leipziger Professor Nicol. Scheubel, Abgesandter des Herzogs Heinrich von Sachsen.

[3]) Alexander Alesius Scotus, Abgesandter des Kurfürsten Joachim, Markgrafen von Brandenburg. Album acad. Viteb., p. 151.

[4]) Dictisque minas regaliter addit. Ovid, Metam. II, 397.

Digitized by Google

Salutem dicito reverenter domino doctori Martino, domino pastori et eorum conjugibus honestissimis.

Datae Wormatiae die 2 decembris 1540.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae E. 842 f. 120.

Nr. 5.

Melanchthon an Paul Eber.

(27. December 1540).

S. Deus pater liberatoris nostri Jesu Christi, conditor omnium rerum, det ecclesiae suae, politiis, quae sunt hospitae verae ecclesiae Christi, literarum studiis, tibi et omnibus amicis annum tranquillum faustum et felicem [1]). Scripsi proxime ad te historiolam conventus [2]), nunc quod scribam nihil habeo, nam ne nunc quidem adhuc ulla publica disputacio instituta est, quam adversarii miris technis impedire conantur. Postquam enim trium principum legati responderunt, se probare doctrinam ecclesiarum nostrarum in duobus articulis de labe originis *καὶ περὶ δικαιοσύνης τῆς ἐκ πίστεως* ac Eccianae formulae subscribere nolnerunt, insidiose quosdam ad suam sententiam retrahere conati sunt. Nam et senis Palatini [3]) animum tentabant et quia videbant, non omnes pariter instructos esse ad illa Ecciana sophismata dilucida seorsim singulos trium principum theologos examinare coeperunt, ut aliquam dissimilitudinem sententiarum aucuparentur. Etsi solus Alesius omnium nomine palam respondere potuisset, nihil fuisset in ea re periculi. Ac jam auditus erat Palatinus theologus [4]), qui cum nihil largiretur Sorbonicis et constantiae et eruditionis laudem adeptus est. Haec cum gererentur, nostri scripserunt ad Granvelum et *βραβευτὰς* ac petiverunt, ut colloquium promissum institueretur tandem ac ne permitteretur adversariis suffragia praeripere. Sed ut libera cuique suffragatio secundum formulam

---

[1]) Glückwunsch zum neuen Jahr, welches nicht mit dem 1. Januar sondern mit dem 25. December, d. h. mit Weihnachten begann.

[2]) Am 17. December 1540. Corp. reformat. III, 1233, nr. 2094.

[3]) Friedrich von Fleckenstein, Abgesandter des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz. In einem Briefe an Luther vom 28. December 1540 nennt ihn Melanchthon senem de Fleckenstein virum gravem et antiquae virtutis, et cancellarium. Corp. ref. III, 1258.

[4]) M. Heinrich Stoll. Vgl. Joachimi Camerarii de vita Ph. Melanchthonis narratio rec. Strobel, p. 187. Camerarius war Mitte December in Worms. Corp. Ref. III, p. 1234. 1236.

Digitized by Google

Hagonensem [1]) et literas imperatoris relinquatur neve libertas dicendae sententiae post agitatas controversias adimatur. Hac petitione impeditum est privatum examen. Heri alia forma congressus aliena a formula Hagonensi proposita est a praesidentibus et Granvelo, quam nostri non accipient.

Exemplum petitionis et alia communicabo tibi, ubi rediero. Spero adversarios sua importunitate impedituros colloquium. Bene vale. Quaeso, ut has literas diligenter cures. Salutes [2]) dominam ac dicas ei praeceptorem athletice valere.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae E. 842 f. 122.

Nr. 6.

Melanchthon an Paul Eber.

29. December 1540.

Magistro Paulo Ebero.

S. Celebrantur hic multorum sermonibus res maximae gestae in Asia et Aphryca. Turcicus tyrannus fertur amisisse Syriam. Tunetanum patrem aiunt a filio vulneratum esse et petere a nostro imperatore Carolo auxilia contra classem Turcicam. His historiis externorum regnorum cum hic convivia perstrepant, tamen in nostra quid agatur, nemo scit. Legati Palatini, Marchionis electoris et Juliacensis repudiarunt articulos Eccianos, ut nuper scripsi. Postea nihil actum est *ἀξιόλογον*. Mitto tibi versiculos, quos curabis excudi in pagella, quae possit affigi parietibus. Salutem opto nostrae conjugi, filiabus et familiae, Milichio, Vito et meo ministro. Bene vale. Die 29 Decembris 1540.

Φ. M.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae E. 842 f. 121.

Nr. 7.

Ein Ungenannter (Caspar Cruciger?) an Paul Eber.

29. December (1540).

Ante biduum dedi ad te literas, in quibus breviter commemoravi ea, quae secuta sunt proximas literas datas vestro tabel-

---

[1]) In den officiellen Schriftstücken der Wormser Verhandlungen gebraucht Melanchthon die Form „Haganoensem“ oder „Hagenoensem“.

[2]) Salutem; cod.

Digitized by Google

lario. Proposuerunt βραβευταὶ novam colloquii formam alienam a formula Hagonensi. Quam cum nostri repudiassent et se non esse discessuros a formula Hagonensi et literis imperatoris dixissent, significaverunt quidam Granvelem vehementer cupere, ut ab aliquibus delectis ab utraque parte informetur, pollicentes eam collocutionem non fore praejuditialem nobis neque quicquam paciscendum esse aut mutandum in doctrina. Dixerunt non posse nostros honeste familiarem informationem recusare, quam et Turcis debeant. Eo nunc decurrunt [1]), ne, quoniam publicam disputacionem impediunt, nihil egisse videantur ac nostros apud Caesarem deferant, quod desint publicae concordiae et abhorreant a moderatis consiliis. Nostri autem responderunt, se non posse a forma colloquii Hagonoae praescripta ex mandato principum ac dominorum suorum discedere et decretum esse expectare responsum τῶν βραβευτῶν, qui quid responsuri sunt adhuc expectatur. Habes historiam horum dierum. Spero autem brevi finem fore horum puerilium actionum et deum patrem liberatorem nostri Jesu Christi dissipaturum esse impia adversariorum consilia et ecclesiam suam contra furorem diaboli conservaturum esse.

Mittit dominus Philippus domino Luthero exemplar duarum epistolarum exhibitarum praesidentibus [2]), quas si leges, cognosces ex eis totam historiam. Mittit et tibi epigramma Sturmii ad Chilianum et suum [3]). Bene vale. Saluta omnes amicos et me excusa, quod nihil scribam eis. Valde enim impedior occupationibus et magis ab ipsis otiosis literas requiro.

Wormatiae die Mercurii post natalem domini.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae nr. E. 842 f. 124.

Ein vormanung und warnung D. Martini an die Juristen auf dem predigstuel zu Wittembergk.

13. Feb. Anno 1543.

Hie ist noch eins vorhanden, davon ich warnung thun mus etc. . . .

Diese derbe Vermahnung ist abgeschmackter Weise in die

---

[1]) decuerunt; cod.

[2]) Vgl. corp. reform. III, 1254 nr. 2106 ubergeben hora 3ª post prandium uff montag Joh. evang. (27. December) und p. 1256 nr. 2107. Melanchthon überschickte sie an Luther am 28. December 1540. Corp. ref. a. a. O., p. 1258.

[3]) Abgedruckt im Corp. reform. X, 565 nr. 176, A und B.

Digitized by Google

Tischreden Luther's aufgenommen. Vgl. Luther's Werke, Erl. Ausg. 62, 245—247.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae nr. 510 f. 27b—29.

Nr. 8.

Graf Hermann von Neuenahr an Melanchthon.

21. September 1543.

Domino Philippo Melanch.

Salve plurimum vir ornatissime. Cum nuper Coloniae essem teque invisere vellem statim literas a parente accepi, quibus lectis cogebar etiam jejunus Colonia discedere et ad reverendissimum quam plurimum me conferre. Itaque non potui, quod maxime desiderabam, tuo frui jucundissimo colloquio et vicissim tibi ea, quae inter Caesarem et Juliacensem tractata sunt exponere. Nunc itaque, cum minister meus Guillelmus Reczkenn Coloniam proficisceretur, hanc quantulamcunque scribendi occasionem nactus, ea tantummodo ad te perscribere volui, quae et cognitu necessaria et non ideo multis cognita, mihi tamen perspecta forent. Primus author pacis inter Caesarem et Juliacensem inchoandae fuit Heinricus dux Brunsvicensis, cuius animus qualis omnibus lippis et tonsoribus notum est. Huius hortatu Juliacensis in castra venit (Venlo oppidum Caesar tum obsidebat) commeatu satis amplo a Caesare dato. Postea tamen praecibus Juliacensis motus reverendissimum archiepiscopum Coloniensem, coadjutorem [1]) suum, parentem [2]) meum et Groperum misit, qui apud Caesarem pro duce intercederent. Itaque dux biduo antequam in conspectum Caesaris veniret apud Granvellam commoratus est. Tertia die postquam venerat in castra ad Caesarem ductus a Granvella, Brunsvicensi et legatis reverendissimi. Ibi tamen supplex ad genua Caesaris procidens venia donatus est a Caesare, postquam se deliquisse confessus est, ac posthac se in Caesaris potestate futurum promisit. Remissa est etiam noxa omnibus consiliariis subditis et militibus ejus, quicunque in Caesarem vel in ejus subditos aliquid hostile moliti fuerant. Postea inter Caesarem et ducem his conditionibus convenit [3]).

---

[1]) Adolf, Graf von Holstein und Schauenburg.

[2]) Wilhelm, Graf von Neuenahr und Mörs.

[3]) 7. September 1543. Wern. Teschenmacheri Annales Cliviae, p. 335. Sleidani commentarii. Ed. Am Ende II, 323. Leodii annales, p. 252. Statepapers (Henry VIII) vol. IX, 500 sq.

Digitized by Google

I. Caesari ducatus Geldriae et comitatus Zutuaniae tradatur. Duxque eis regionibus et cum iure suo, quod ad privatas ditiones habuit, cedat.

II. Foedera et matrimonium, quae dux in Gallia pepigit, irrita esto.

III. Dux et ejus subditi, sive nobiles sive civitates, foedus cum Brabantis ineant, ita ut quicunque Brabantos laeserit, hostis sit et ducis ejus subditorum. Idque foedus inviolabiliter a posteris etiam servetur.

IIII. Dux et ejus subditi contra Caesarem non militabunt amplius neque inimicos Caesaris et ejus subditorum ullo modo juvabunt et econtra.

V. Dux in catolica fide constans permanebit neque Lutheranam haeresim in ditionibus ejus pullulare patietur.

VI. Caesar ducatum Juliae duci restituit excepta Heinberga et Zitter [1]), quae adhuc ad tempus retinens postea tamen duci redditurus est.

VII. Captivi omnes liberi sint.

VIII. Omnia bona Juliacensium a Brabandis consecuta et occupata etiam reddantur.

Hae sunt conditiones pacis vulgares, reliquas ubi Morsam [2]) veneris ex me audies. Unum te celare non possum, quam aegre et gravissime tulit reformationem nostri archiepiscopi a Bucero compositam [3]). Atque hac de causa patri meo et coadjutori injunxit, uti suis verbis archiepiscopo praeciperent, ne quid amplius ante conventum principum et imperatoris proximum temere in religione mutaret, neve amplius subditos suos damnata illa doctrina corrumpi atque infici pateretur. Item promisit, se per religiosos

---

[1]) Sittard.

[2]) Moers.

[3]) Ueber den Streit des Erzbischofs mit der römischen Curie im Jahre 1532 geben die Papiere von Simancas folgende Notizen. Legajo E. 854 f. 164: „Los memoriales que dio el legado en Ratispona por el mes de Jullio 1532 ... y la respuesta de su M^tad a ellos.“ Schon vor einigen Monaten habe er (der Legat) kai. Mat. verständigt von den schlimmen Massnahmen „dell' arcivescovo di Colonia e vescovo Monasterien., suo fratello, in usurpar l'authorita apostolica, incarcerar li nuntii apostolici, levar le bolle apostolice a corteggiani e infiniti altri disordini in vilipendio della sede apostolica, di S. Sta e della justitia, S. B^ne desiderava per via di justitia castigarli.“ Antwort: „En lo del arçobispo de Colonia y el obispo su hermano, la dilacion, que en esto su M^t. ha puesto, ha sido por buenos respettos.“ Kais. Mt. überlasse dem Papst zu tun, was ihm gutdünke. — Legajo E. 857 f. 74: M. Mai an Karl V. Romae 19. Sept. 1532. „El negocio del arçobispo de Colonia se hizo como v. ma^d mandava, y porque no stava en reputacion de muy buen ecclesiastico fue bien menester prevenir a todos los cardinales, los quales por servicio de V. Ma^d. fueron le muy propitios.“

Digitized by Google

doctos et neutri parti addictos viros proximis imperialibus comitiis reformationem universalem promulgaturum. Habes nova satis multa, de quibus censuram tuam et judicium tuum expecto. Bene vale. Beburgi [1]) ipso die Mathaei 1543.

Tui amantissimus

Hermannus comes a Neunar.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae E. 842 f. 196.

Nr. 9.

Anschlag Melanchthon's.

1. Juli 1544.

Acerrimi et saevissimi dolores ex splene orti corpus meum oppresserunt [2]). Ideoque hodie praelegere non possum, quod significandum auditoribus duxi, quorum etiam praecibus meam vitam commendo.

Primo die Julii anno 1544.

Φιλ. [3])

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae E. 842 f. 94.

Nr. 10.

Spanischer Bericht über Luther's Tod.

10. April 1546.

Resolucion y memoria de cartas llegadas a la corte en Madrid fechas a diez dias de abril 1546.

Beginnt: „Que en las cosas de Alemaña se espera que avria buen resolucion." Nachdem das Tun und Treiben Kaiser Karl's V.

---

[1]) Bedbur, Bedburg.

[2]) Vgl. Corp. reform. V, 431, nr. 2978, wo Melanchthon an Vitus Theodorus schreibt, „si splen exulceratus est, ut metuo, de vita mea actum est".

[3]) Melanchthon's Schreiben dat. Wittenbergae pridie idus Maii anno 1544, welches im corp. reform. V, p. 392, nr. 2942 ohne Adresse abgedruckt ist, findet sich im cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae nr. 510 f. 32 mit der Aufschrift: „De bigamia. Philippus Melanchthon ad magistrum Andream Deibolt." Gute Varianten. — Ein ungedruckter Brief Melanchthon's vom 19. Febr. 1557 wird im Miscellankatalog der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg Cl. XVII. Miscellanea I⁴ Q. nr. 176 aufgeführt.

Digitized by Google

während seines Speierer Aufenthaltes im März 1546 ziemlich ausführlich erzählt ist, heisst es in dem Bericht:

„Martin Lutero murio a los 14. de hebrero de una enfermedad furiosa y repentina. Dexo siete hijos, que huvo de una abadesa, que avia catorze años, que era profesa y era noble de la casa del duque de Saxonia aunque bastarda. Pocos dias antes que muriese avia escrito una exortacion a los principes luteranos amonestandoles que no soltasen al duque brauzwiq diziendo que por mano de dios estava preso poniendoles muchos exemplos de la sagrada escritura para proverlo.

Su mgt. entro en Ratisbona a la dieta, que alli se tiene con los principes del imperio a diez deste mes de abril . . ."

Cod. chartac. Est. 15. 2, nr. 99f. 278 [1]). Real biblioteca de San Lorenzo del Escorial.

Nr. 11.

Melanchthon an Johann von Berg.

18. Juni 1548.

Epistola P. M. ad Ma. Joannem a Berga.

S. D. Carissime frater, liber Augustanus nunc in manibus est multorum, de quo ego et alii collegae jussi sumus scribere nostras sententias. Non respondimus pugnaciter, sed pie et moderate et tamen praecipuos errores taxavimus. Fortassis volent principes videre quid scripserimus. Quare si videbitur ita, venies huc ad describendum. Nam ego pluribus exempla mittere cogor et non ita multi sunt, qui recte describere possint. Erit liber Augustanus classicum novorum motuum. Et jam Argentorati ajunt cives decretum fecisse, Hispanos non in urbem recipiendos esse et pontem Rheni interruptum esse, ne Hispanicae copiae ad urbem ea parte accedere possint. Fuit ante biduum conjunctis ♃ ☌ ☍ in ♈ [2]), quae proprie denunciant bellum tractui Germaniae superioris inter Rhenum et Danubium.

Bene vale. 18. Junii anno 1548.

Φ. M.

Cod. chart. bibl. publ. Petropolitanae E. 842f. 33 [3]).

---

[1]) Dieser 485 Bl. starke Codex trägt die Aufschrift: „Relaciones de cosas succedidas en la Christianidad desde el año de 1510 hasta el año de 1558." Er enthält Briefe, Berichte und zahlreiche gleichzeitige Drucke.

[2]) Chiffern, deren Schlüssel fehlt.

[3]) Nach demselben Codex f. 28 ergänze ich das Schreiben Melanch-

Digitized by Google

Fehlende Briefe Melanchthon's.

1. Phil. Melanchthon Georgio Spalatino.

De missa jam ante misi postillas; mitto tibi unam, illi duas. De votis nondum absolutus liber est. De bulla coenae etc.

Cod. chartac. bibl. publ. Petropolitanae Q. XV, n. 12 f. 4.

2. Phil. Melanchthon Georgio Spalatino.

Parabola ista exponit ἐπιφώνημα multi vocati, pauci electi. Nam cum ejicitur is, qui vestis nuptialis non fuit etc. Nolite gloriari, quod filii Abrahae sitis et Jo. VIII etc.

Cod. chart. bibl. publ. Petropolit. Q. XV, nr. 12 f. 11.

3. Phil. Melanchthon Georgio Spalatino.

Mi Spalatine, nihil aeque cupio atque vobis amantiss. de meritis, si qua in re possum, gratificari. Neque etc.

Ego tuus sum, vale 1522.

Cod. chart. bibl. publ. Petropolit. Q. XV, nr. 12 f. 11.

4. Phil. Melanchthon Magno Duci Megapolitano.

Georgius Sabinus heri hinc cum quodam amico expaciatus est intra triduum rediturus, ego igitur ipsius nomine ago etc.

Vitemb. prid. Cal. Febr. 1529. Vgl. indes Corp. R. II, 567.

Cod. chart. bibl. publ. Petropol. Q. XV, nr. 12 f. 12.

3.

Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites.

Mitgeteilt von Pfarrer **G. Kawerau** in Klemzig bei Züllichau.

Erste Abteilung.

Vorbemerkung. Ueber die Geschichte des Streites zwischen Luther und Johann Agricola sind wir durch die reichhaltige

---

thon's vom 3. October 1548 im Corp. reform. VII, p. 159, nr. 4375: „Quod literis nequaquam vel comprehendi vel committi possunt ea, quae interrogas. Coram narrarem multa, quae scire te."

Digitized by Google

Publication Förstemann's in seinem Neuen Urkundenbuche (Hamburg 1842, S. 291—356) bereits mit einem so umfänglichen Material an Briefen, Verfügungen und sonstigen Urkunden bekannt gemacht worden, dass man beim Durchlesen der dort mitgeteilten 39 Schriftstücke wohl zunächst den Eindruck empfängt, wir seien hiemit ausreichend und in vollem Umfange über jene Streitgeschichte nach Veranlassung und Verlauf orientirt. Dass aber auch hier noch eine sehr umfängliche Nachlese möglich, ja erforderlich sei, lehrte mich der Einblick in einen bisher, wie es scheint, ganz unbeachtet gebliebenen Codex der Erlanger Universitätsbibliothek, auf welchen Herr Prof. D. Plitt in Erlangen mich freundlichst aufmerksam gemacht hatte. Derselbe, in folio Nr. 1665, auf dem Einbande die Jahreszahl 1594 tragend [1]), enthält in Abschriften von einer und derselben Hand eine Briefsammlung aus dem Nachlass Joh. Agricola's, welche die Jahre von 1526—1566 umfasst, also den grössten Teil der Lebensgeschichte Agricola's betrifft. Die Hauptmasse der hier zusammengetragenen Schriftstücke bezieht sich jedoch eben auf den antinomistischen Streit, über welchen unser Codex nicht nur die Mehrzahl der von Förstemann aus dem Archiv in Weimar mitgeteilten Urkunden gleichfalls bietet, sondern auch noch dazu eine nicht unbeträchtliche Zahl von Schriftstücken gesammelt hat, welche Förstemann in Weimar vergeblich gesucht und als verloren gegangene bezeichnet hatte. Diese Ergänzungen, welche sich zu den im Neuen Urkundenbuch gesammelten Acten des antinomistischen Streites auffinden liessen, veröffentliche ich in nachfolgenden Blättern als einen Beitrag zur Reformationsgeschichte,

---

[1]) Gleichen Einband mit derselben Jahreszahl und derselben Chiffre EM zeigen drei Codices der Königl. Bibl. zu Berlin, in welchen sich eine Abschrift des Monotessaron Agricola's, einer harmonistischen Evangelienauslegung, befindet. Diese Chiffre, welche auf dem Einband eines anderen gleichfalls Agricola-Schriften enthaltenden Codex vollständiger EMGMZBHZBVL lautet, weist auf die Tochter Joachim's II. Elisabeth Magdalene, geb. 6. Nov. 1537, vermählt am 11. Jan. 1559 mit dem Herzog Franz Otto von Braunschweig-Lüneburg, aber bereits am 29. April 1559 Witwe geworden, als welche sie ihren Wohnsitz in Berlin nahm; sie starb am 22. Aug. 1595. Für ihre besondere Vorliebe für den Hofprediger ihres Vaters spricht ausser jenen Abschriften, die sie von Agricola's Briefen und Schriften sich anfertigen liess, auch die Dedication der erst 1586 veröffentlichten Predigt Agricola's über Matth. 5 „Auslegung des | heiligen Sehligmachenden | Euangelij, am tag aller Heiligen | . Berlin, durch Nicolaum Voltzen". [Die Herausgabe besorgte der Berliner Diaconus Martinus Stral.] Auf ihren Tod dichtete Agricola's Sohn, Philipp Agricola Eissleben, ein „Klag Gedicht über den Todt Elisabeth Magdalenen, Hertzog Francisci Ottonis zu Braunschw. Wittwe"; vgl. Kirchner, Die Kurfürstinnen und Königinnen auf dem Throne der Hohenzollern I, 345 ff.; Küster, Alt. u. N. Berlin I, 95.

Digitized by Google

und zwar zunächst die Urkunden aus der Zeit vom Beginn des Streites bis zu dem Arrestbruch Agricola's und seinem Entweichen nach Berlin im August 1540; eine zweite Abteilung soll dann die bei Förstemann sehr unvollständig vorliegenden Acten der Verhandlungen zwischen Berlin und Wittenberg in den Jahren 1540—1541 nachfolgen lassen. Ich bemerke noch, dass verschiedene Stücke in Cod. Erl. 1665 mit Cod. Goth. 1048 übereinstimmen; aus letzterem habe ich auch unter Nr. 9 einen Brief entnommen, der sich in dem Erlanger Codex nicht befindet. Da die Abschrift in diesem inhaltlich so wertvollen Bande leider von einem des Lateinischen ziemlich unkundigen Abschreiber gefertigt worden ist, so findet sich eine Fülle sinnloser Lesarten vor, die ich, soweit die richtige Lesart des ursprünglichen Textes sich zweifellos aus dem Zusammenhange ergab, nicht erst in den Text aufgenommen habe; ich habe in solchen Fällen, zumal ich es mit Abschriften, nicht mit Originalien zu tun hatte, einfach verbessert. Ebenso habe ich die Buchstabenhäufungen in den deutschen Texten, die wohl nur von dem Abschreiber herrühren, z. B. „mier" statt „mir", „ehr" statt „er", die doppelten „n" und „t" am Schluss der Worte, zu beseitigen gesucht, um die Texte lesbarer zu machen.

[Gleichwie Förstemann seine Veröffentlichungen über den antinomistischen Streit mit Schriftstücken beginnt, welche sich auf die Uebersiedelung Agricola's von Eisleben nach Wittenberg beziehen, so seien auch hier den auf den Streit bezüglichen Urkunden zwei Briefchen Luther's vorangeschikt, welche die Rückkehr des Freundes nach Wittenberg betreffen.]

Nr. 1.

Martin Luther an Else Agricola.

13. November 1536.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 5.]

Meiner freuntlichen lieben geuatter Elsen, Magister Eisslebin, der tugentsamen Frawen vnd sonderlichen gonnerinne aller frommen leuten.

Mein arm Paternoster, liebe Else, liebe geuatter, auch fast mein liebe Tochter. Mein her Kethe lest dir sehr viel guets sagen vnd ist dir ja von hertzen holdt. Den sie deiner wolthat nicht vergisset, vnd kan ich auch wass dartzuthun (als ich grosse hofnunge habe) dass du wieder zu vnss anher gen wittenberg kommest, das werde ich nicht lassen. Denn ich gedencke deinen

Digitized by Google

Magister helffen antzubringen, so best ich kan, wie er dir wol wirt sagen. Hiemit Got befohlen vnd gleubest, dass ichs mit dir vnd den deinen treulich meine, so weit mein vermugen reicht [1]). Got helffe vnss (wie er den thuet) allen vnd hore [2]) vnser gebedt. Amen. 1536. Montag nach Martini.

Grusset mir auch von vnseretwegen deinen lieben Sohn vnd Tochter vnd Schwester [3]).

Martinus Lutherus D.

Nr. 2.

Martin Luther an Johann Agricola.

15. December 1536.

[Cod. Erl. 1665, fol. 6.]

Viro humaniss. in Christo M. Johanni Agricolae, ministro Christi in Ecclesia Eisleben fratri suo.

G. et pacem in Christo. Ea quae scribo tibi, mi Agricola, nemini neque dixeris neque scripseris. Sed mutus maneas, donec huc veneris, ubi audies, quae audire necesse est. Quare te oro, ut vel die Innocentium vel sequente post Natalem Christi hic assis in domo mea, non tuo sumptu. Ita est mandatum. Aderit et Amsdorfius et Spalatinus, forte et alii. Vale in Domino F. 6 post Luciae 1536.

T. Mart. Luther D.

[Dies ist der Brief, welchen Luther in seinem Schreiben an Johann Friedrich 3. Januar 1537 de W. V, 45 erwähnt. Agricola's Antwort auf diese Einladung Luther's haben wir in seinem Briefe bei Burkh., S. 268 (auch in Cod. Erl. 1665, fol. 6b), bei welchem als richtiges Datum 18. Dec. nicht 18. Oct. zu lesen ist. Daselbst ist auch zu verbessern „in me fovendo" statt „ferendo", „confirmo" statt „continuo". Der Brief Luther's an Agricola, Ztschr. f. hist. Theol. 1861, S. 619 (Burkhardt, S. 268) ist vermutlich gleichzeitig mit dem von uns als Nr. 1 publicirten geschrieben, vgl. daselbst die Worte: „wie er dir wol wirt sagen", also vom Anfang Oct. auf den 13. Nov. zu rücken.]

---

[1]) Der Codex liest: so wirt mein vermugen recht.
[2]) Cod.: hort.
[3]) Die Frau des Eislebener Bürgers Andreas Drachstedt.

Digitized by Google

Nr. 3.

Johann Agricola an Martin Luther.

2. September 1537.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 9ff.]

Viro Dei D. Martino Luthero patri suo amantissimo.

Pacem a Deo. Non leviter movit meum animum, quod postquam exhibuissem vobis legendum illud ipsum scriptum [1]), quod jam typis stanneis a Luffto excuditur, Vos ad me dixistis in die sancto Pentecostes in templo, esse bonum scriptum, Dass wehre nicht vnrecht, nunc vero mutatam esse vestram super ea re sententiam. Ego in toto opere hoc unum simplicissime secutus sum, quod concio de morte Domini nostri Jesu Christi perterrefaciat et deprimat mentes et conscientias hominum, hoc est, doceat poenitentiam. Rursum quod concio de resurrectione Christi erigat iterum et conscientias morte Christi perterrefactas et depressas mentes atque conscientias, hoc est, doceat remissionem peccatorum. Haec est doctrina Apostolorum omnium, maxime vero Pauli et Barnabae. Id quod est cernere Actorum 2., in conversione Pauli et Actorum 17. Est etiam doctrina vestra. Constituatur quaeso judex D. Justus Jonas, ut totum librum diligenter inspiciat atque causam cognoscat. Is si repererit errorem pugnantem cum vera religione, cum sacris literis, denique Evangelio Christi, facile patiar et librum et ejus autorem dare poenas. Nullius enim pravi aut falsi dogmatis mihi sum conscius. Gratia Deo. Sed cupio ex animo currere et perfici gloriam Christi. Bene valete Christo commendati.

2 Septembris M. D. XXXVII.

V. H. dd.

Johannes Agricola
Eisleben.

[Kurfürst Johann Friedrich erwähnt in seinem Schreiben vom 30. Oct. 1537 eines Verzeichnisses dessen, was Agricola „bisshero vnd alwege" gelehret habe; Förstemann bemerkte dazu, N. Urkundenbuch S. 311, es sei sehr zu bedauern, dass sich dasselbe nicht erhalten habe. Wir freuen uns, es im Folgenden Nr. 4, sowie die gleichfalls für verloren gehaltene Eingabe Agricola's an den Kurfürsten in Nr. 5 jetzt mitteilen zu können.]

---

[1]) Agricola meint folgende Schrift: Drey Sermon | vnd Predigen. | Eine von Abraham vnd | dem Heidnischen weiblin am Sontag | Reminiscere jnn der fasten. | . . . Joan. Agricola Eisleb. | Wittenberg. | 1537. | . . . Gedruckt zu Witem- | berg durch Hans | Lufft. | M. D. XXXVII. 38 Bl. 4°. Widmung an Brück, „Datum. Wittemberg den 1. Junij 1537". Die darin enthaltene Predigt von der Auferstehung

Digitized by Google

Nr. 4.

Joh. Agricola's Verzeichnis, was er bisher gelehrt habe.

September 1537.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 10 ff.]

Lex debet habere summam autoritatem in justitia carnis.

Principio propter justitiam Dei, quae vult sibi satisfieri, ita ut severiter puniantur omnia delicta admissa contra Legem Dei.

Huc pertinent voces Moysis „Qui non fecerit, juste morietur".

Item „Ut fiat ultio sanguinis effusi". Item „Ut tollatur malum de medio vestri". Item „Ut tollatur malum de terra".

Deinde propter necessitatem. Alioqui enim bonis non posset bene esse. Et ut conservetur publica pax atque tranquillitas.

Tertio ut extent certa supplicia constituta per Legem in politia et oeconomia, quae sint exemplo malis, ne se dent turpiter in vita.

Quarto ut sancti, olim per promissionem de futuro semine justificati, habeant suae fidei exercitia et probationes, et jam per praesentiam Christi renovati habeant occasionem mortificandarum et crucifigendarum concupiscentiarum, quae reliquae adhuc sunt in carne, ne caro ferociat, ne ducat jugum cum gentibus, ne serviat Diabolo, ne amittat Spiritum S. et illa bona, quae obvenerunt nobis per gratiam Christi.

Sunt etiam sumenda haec exercitia fidei.

Primum ab exemplo Patris, qui est in coelis, juxta illud „Estote misericordes, sicut pater vester misericors est".

Secundo ab exemplo filii Dei, Domini nostri Jesu Christi, Rom. 15 (v. 3). „Christus non placuit sibi ipsi, sed sicut scriptum est, Opprobria exprobrantium tibi occiderunt super me."

Tertio ex Decalogo, ut habeat disciplinam juventus, erudiatur et praeparetur Christo pro legis paedagogia.

Quarto ex ecclesiasticis caeremoniis.

Quinto ex quotidiana consuetudine legum politicarum, quibus

Jesu Christi beginnt auf Bl. Diij; sie war am 16. April 1536 zu Eisleben von ihm gehalten worden. Anstössig waren darin wohl besonders Stellen wie etwa Bl. G^{b}: „Darumb leret auch das Euangelion krefftiglich recht rewen vnd büssen vber vnser schwacheit." Bl. Dij: „Das Euangelion ... ist Duplex Reuelatio, Es offenbart vom himel. Erstlich, Justitiam Dei, wie man fur Gott from werde ... Zum andern, Offenbaret es auch vom himel herab, Iram Dei, den ewigen fluch u. s. w." Also hier bereits dieselbe Lehre von den Wirkungen des Evangelii, die er hernach in der Vorrede zu den Summarien ausführlicher entwickelte. Vgl. Corp. Ref. III, 386, wonach die anstössigen Predigten anfangs Juli erschienen waren.

Digitized by Google

obstringimur et obligamur, ubicunque locorum vixerimus. „Cui vectigal, vectigal."

Sexto ex consuetudine oeconomica. Da hat Caro genung zuschaffen. „Mulier salvabitur per filiorum generationem."

Verum in regno conscientiae, in agone et certamine spirituali nullum debet habere regnum Lex, Moyses aut ulla creatura. Sed cum conciones Legis voluerint conscientiam turbare et vexare nimium conspectu suae indignitatis atque imbecillitatis, atque eam redigere ad extremam desperationem, tum mens debet se attollere et dicere ad Legem, quod Christus dixit ad Petrum „Vade post me Sathana" et subjicere: Christus est contuendus mihi, quem constituit mihi pater omnis consolationis redemptorem et mediatorem, in eo volo acquiescere.

Haec docui semper, doceo adhuc in hac schola. Et libens utar hac distinctione, quoties opus fuerit mihi, sicut saepe, gratia Deo, quando cum carne mea luctandum mihi est.

Mense Septembri 1537.

Nr. 5.

Johann Agricola an Kurfürst Johann Friedrich.

27. October 1537.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 12 ff.]

Durchleuchtigster hochgeborner Churfurst gnedigster her. Ich habe anfenglich da Ich mich vndertheniglich mit Radt vnd geheiss meiness lieben Vaters D. Marthini Luthers E. Churf. g. Zu dienen begeben, gesucht vnd gebethen vmb E. Churf. g. Vaterhertze vnd ist meine meinunge gewesen, dass mich E. Churf. g. nicht begeben noch vordammen wolt, Ich wurde von hohes oder Niedriges Standes Leuten furbracht vnd angegeben, sie hette den zuuor meine vorandtwortunge gnediglich angehort vnd vornommen. Den Ich sahe gleich fur mir in der vorenderung meines wesens wie mirs ergehen wurde von denen, die Ich vorliess, Auch zu denen Ich kommen wurde, vnd ist an mir an einem Ordt dass Sprichwort wahr worden, ‚Mancher reufft den Todten Lewen Beim Bart, wen er lebete, so gethurste er in nicht ansehen'. Nach dem dan Aller dieser handel von der Reise gen Osterreich [1]), die Ich mit E. Churf. g. gehorsamlich geleistet,

---

[1]) Agricola begleitete im Oct. und Nov. 1535 den Kurfürsten nach Wien, vgl. Förstem., N. Urkundenb., S. 293. 312. Fortges. Samml.

Digitized by Google

erwachsen thuet alss solte Ich auf derselbigen Reise hin vnd wieder die Lahr dess Euangelionss vorkehret, vnd gefelschet vnd numehr augenscheinlich gespueret, das viel frommer Leute seint, hinder vnd fur mir, den es hertzlich leidt, dass mir Got im himmel, E. Churf. g. auf erden gnedig vnd D. Martinus Lutherus gunstig ist, habe Ich mich allewege auf E. Churf. g. Zeugnuss, vnd vrtel, Alss die solches von Gots gnaden auch vorstehet, beruffen. Hernachmalss vmb vorhör vnd erkentnuss meiner Lahr, die Ich Itzt im Drucke hette [1]), gebeten, Aber-nichts den meiner hogste vorachtunge vnd vnfreundtliche gebehrde, Also auch, das mich etzliche fast vbel in die leuthe getragen, erlangen muegen. Biess itzt nach E. Churf. g. negsten abtzug von Wittenberg. Da hat mir D. Martinus Luther gantz freuntlich vnd gunstig angetzeigt, Man habe mich zuuor nicht vorstanden. Aber nun sehe er dass er [ich] in der substantz der Lahre nicht mit ihnen vneinig sei vndt sie [sei?] mit mir wol zufrieden. Er wolle auch die andern zusammen fordern, das wir vnss durchauss vorgleichen muchten. Dieweil Ich aber meine vnschuldt biess hieher Got haben ausstragen vnd befehlen muessen, Alss dem der Alleine der vnschuldigen anliegen erkendt vnd erhoret, Wil Ich noch eines aufs vnderthenigste vmb E. Churf. g. vater hertze bitten vnd wass ich allewege gelehret, hiemit vberschicken Damit Ich gegen Got, vnd E. Churf. g. der Auflage, so mir vnguetlich beschehen, muege entschuldiget sein. Mit demutigster bitt E. Churf. g. wolte mir meine hohe not, die mich hiertzu dringet, gnedig-

---

1737, S. 131. Poëmatum Joannis Stigelii liber IV, Jenae 1568 G 4ᵇ. Am 18. Sept. 1535 war er durch folgende noch unbekannte Verfügung des Kurfürsten dazu verordnet worden (Cod. Erl. 1665, fol. 4ᵇ): „Von Gots gnaden Johans Friederich Hertzog zu Sachsen vnd Churfurst etc. Wirdiger lieber Andechtiger. Wir geben Euch gnediger meinunge zuerkennen, dass auss verleihunge des Almechtigen wir bedacht vnd willens sein, vnss zu Römischer Koniglicher Majt. vnsern gnedigsten hern, gein Wien zuuerfuegen. Weil wir euch dan alss fur einem Prediger gerne mit vnss haben wolten, so ist vnser gnediges Begehren, Ihr wollet auf des Wolgebornen vnsers Radts vnd lieben getrewen Albrechten, Grafen vnd hern zu Mansfeldt vorgehende erleubnuss, darumb wir ihm insonderheit geschrieben, vnss zu gnedigen gefallen vnbeschwert sein, solche Reiss mit vns zuthun, vnd euch alss fur einen Prediger gebrauchen zu lassen, vnd auf Sonnabents Dionisij schiersten, der da ist der x [lies: ix] Tag des Monats Octobris gegen Abent bei vnss zu weimar erscheinen vnd ankommen, vnd folgende berurte Reise neben vnd mit vnss zuthun vnd furzunehmen, wie wir vns zu euch gnediglich versehen. Daran thuet ihr vnss zu gnedigen gefallen. Datum zum Trockenborn [kurfürstl. Jagdhaus bei Eisenach]. Sonnabendt nach Exaltationis Crucis Anno 35. Dem wirdigen vnserm lieben Andechtigen Ern Johan Eissleben Magister."

[1]) Gemeint sind die kurzen Summarien der Euangelien; Förstem., N. Urkundenb., S. 296 ff.

Digitized by Google

lich zu guet halten. Den Got weiss, wie michs aufs högste betruebet hat, dass E. Churf. g. frommes vnd getrewes hertze, welches in diesen geschwinden leufften allerlei wichtige hendel vnd grosse beschwerunge haben muss, soll mit vnwarheit meinethalben balt im anfange vnruhig gemacht werden. Das wil Ich E. Churf. g. nach hogsten vormugen, wie Ich schuldig Treulich vnd vleisig abdienen so weit mein leib wendet. Befele e. Churf. g. in Gottes des Almechtigen Schutz vnd schirm, vnd mich E. Churf. g. 27 Octobris M. D. XXXVII

E. Churf. G.
Vnderthenigster
willigster
Johan Agricola
Eissleben.

Nr. 6.

Johann Agricola an Martin Luther.

Vor dem 1. December 1537 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 18[b] ff.]

Viro Dei D. Martino Luthero patri suo amantissimo.

Pacem a Deo. Convenit me hodie D. Philippus Melanchthon subindicans fore, ut quaedam propositiones, nescio quorum, publice aedantur, id quod summo quo possum deprecor opere. Etsi enim ego eas minime agnoscam, tamen fortasse fieri poterit, quin in me detorqueantur. Alioquin quod ad genus doctrinae attinet, sancte confirmo me futurum esse in vestra potestate. Ego enim perpetuo sensi et sentio adhuc sentiamque, quoad vixero, vos syncerioris et evangelicae veritatis, quae his postremis temporibus orbi illuxit, esse verum auspicem et organum. Itaque vestro judicio stabo et cadam pro Domini voluntate. Agnosco enim vos meum patrem, qui mihi corpore et animo profuit semper. In ea sententia toto tempore vitae meae permanebo. Bene

---

[1]) Das Datum ergiebt sich daraus, dass Agricola die beabsichtigte Veröffentlichung von „Antinomi cujusdam Propositiones" erwähnt, welche Luther am 1. Dec. 1537 trotz vorstehender Bitte Agricola's wirklich ausführte; vgl. Förstem., N. Urkundenb., S. 313. Cruciger am 27. Nov. 1537: „Nuper etiam, a Doctore appellatus de propositionibus illis, dissimulare ac diffiteri coepit, cum palam constet de auctore ... Itaque Doctor dixit, se istas propositiones publica disputatione excutiendas propositurum." Corp Ref. III, 454.

Digitized by Google

valete et date hanc gratiam humiliter petenti mihi. Ego vicissim efficiam, ut me obsequentem dicatis et memorem.

V. P. dd. filius
Johannes Agricola
Eissleben.

Nr. 7.

Johann Agricola an Martin Luther.

26. December 1537.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 17b ff.]

Pacem a Deo. Ex vultu adeo vestro deprachendi et ex sermone amici cujusdam intellexi, vos de mea voluntate plurimum adhuc dubitare. Ego vero, siquidem res eo me vocat, aliud si scirem, qui [quod?] firmare meam apud vos possim [possit?] fidem sanctus [sanctius?] quam jus jurandum, id pollicerer vobis, pater, me revera et ex animo sic sentire neque diversum ullo unquam tempore sensurum esse, quemadmodum lingua et manu in templo nuper testatus sum. Futurus enim sum omnino citra controversiam in vestra potestate. Proinde vos rogo per Christum, ut vestro filio fidem habeatis neque jam plus satis adflicto addatis adflictionem. Hoc erit gratum Deo officium non aspernari spiritum contribulatum. Erit exemplum Ecclesia dignum, cum spirituales praeoccupatum delicto susceperint in spiritu lenitatis et mansuetudinis. Me denique summa erga vos observantia perpetuo devincietis. Bene valete. Ipsa Stephani M. D. XXXVIII (d. i. 26. Dec. 1537). V. P.

dd.
Johan Agricola
Eissleben.

[Die Briefe Nr. 3, 6 u. 7 können als Illustration gelten zu dem, was Agricola von sich am 31. März 1540 bekannte, dass er „nun ynn das dritte Jar Luthern mit fuessen lassen vber sich her gehen, yhm auch nachgekrochen wie eyn armes hundelin". Förstemann, N. Urkundenbuch. S. 319.]

Digitized by Google

Nr. 8.

Martin Luther's Aussöhnung mit Agricola.

12. Januar 1538 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 19b.]

Responsio Reverendi Domini Lutheri.

Mi Domine Islebi, ne quid horum te celem: est verum, de tua persona fuit suspicio, verum quia audio tuam confessionem, satis est. Sum contentus de te, coram me es liber, et credo etiam reliquos nostros dominos ac fratres fore contentos. Nam ex hoc loco id publice dictum volo, nos esse amicos et non dissentire inter nos. Neque necesse est nos inter nosmet ipsos mordere, vorare et absumere. Satis molestiarum parit nobis Diabolus foris, satis periculi ab externis est, neque dubium est, quin adsint multi exploratores seu speculatores nostrae discordiae, quibus fortasse gaudium magnum esset, si inter nos hujusmodi aliquid fieret. Quare etiam vos omnes admonitos volo, ut unanimes sitis in doctrina et alter alteri manum porrigat et hoc sine dolo et simulatione, sincere et pure, alioquin tamen apertum erit, et erumpet simulatio, ut quae numquam diuturna esse poterit. Creditote mihi, cum concordes simus, tamen satis laborum habebimus. Nam Diabolus non quiescit.

M. Lobbitzes [2]) eigene hant der wort Lutheri ad Islebium post habitam disputationem Anno 38.

---

[1]) Die Aussöhnung fand, wie wir aus Cruciger's Bericht Corp. Ref. III, 482 ersehen, im Anschluss an Luther's zweite Disputation am 12. Jan. 1538 statt. — An demselben Tage (Sonnabenth Nach Epiphanie Im 1538. Jare) schrieb M. Liborius Magdeburg an Stephan Roth [Original in der Stadtbibl. zu Zwickau M. 33]: „Von New gezeitten, weis ich nichts zw schreiben denn Heüte hath vnser frommer her vnd vater doctor martinus, die andere disputacion gehalten Contra positionem Eyslobij, Item mgr georgius karg, der mit mir ist schlossprediger geweszen leith gefangen Im schlosz von wegen einer boszen verfurischen lere, que excellit eyszlobij errores, Eiusdem doctrine dicunt esse doctorem Jacobum schenck, quid tandem sequetur experiemur jn breuj." — [Ueber den Briefschreiber, M. Liborius Magdeburg, vgl. de W. IV, 287. Burkh., S. 197. Alb., p. 45. Tischr. Först.-Binds. IV, 684. Binds. Coll. lat. I, 161; III, 241. Hildebrand, Die Hauptkirche St. Marià zu Zwickau (1842), S. 118. — Ueber G. Karg und J. Schenk vgl. Seidemann, Jakob Schenk, S. 27 ff. 30 ff.]

[2]) Diesen mir unbekannten Namen bietet der Codex; möglicherweise liegt ein Versehen des Abschreibers vor. Vielleicht Colditz?

Digitized by Google

Nr. 9.

Caspar Aquila an Johann Agricola.

Nach dem 12. Januar 1538 [1]).

[Cod. chart. Goth. 1048, fol. 59b.]

Clarissimo et vere pio viro, Domino Mag. Jo. Ag. Islebio, sacrae theologiae professori et christianae doctrinae doctori, amico suo summo.

Nunc tandem immensis gaudiis recreata est anima mea equidem suavissime mi Islebi tui causa plurimum moerore consternata. At cum nunc te belle et perbeate vivere audio, exturbandas censeo procul animo omnes molestiarum moles, imo animus meus gestit et erumpit potius in congratulationem et gratiarum actionem Deo canens, quod te tam misericorditer respexerit, idque praeter Zoilorum expectationem, sic e rictu dentium Satanae (qui te deglutire moliebatur) te emergere fecit, et tam subito imo stupendo miraculo te ita erexerit, ut merito lividi hostes contabescere pallido vultu tremuloque pectore, imo pavida conscientia possent, modo illis non adamantina frons. O horrenda atque crudelia secula, o delicatas aures, quae sic proclives sunt mox, ubi casu quis exercitandi ingenioli causa ad latum unguem ab iis dissentit, repente haeresim vel pestilens dogma severe in vulgus proclamitant — quamvis ne pilum quidem liceat nobis ab orthodoxa fide discedere, et maledicta illa caritas seu concordia, quae ob externam benevolentiam quorundam velit tantillum connivere, ut fidei arx periclitaretur. At optarim in omnibus majorem candorem praesertim in hoc negotio, quo te supra modum quidam invidi virulentis convitiis proscindant, ut putare possis vix Satanam tam atrocia ac amarulenta contumeliarum tela tartareis portis posse excutere. Horreo et contremisco totus, imo rigesco in glaciem, cum talium obtrectatorum veneficas sannas observo. Hoc non est tollere alterius onera atque fovere fragiles impingenter, ut resipiscant, sed funditus ut spumans aper Domini vineam conculcare ac prorsus demoliri.

Sed satis de istis. Ego, mi Islebi, laetor et argui gaudium pectoris, te placere summo patrono D. M. L. et aliis purioris Ecclesiae columnis. Malis enim displicere laus est, inquit Seneca.

---

[1]) Dieses überschwängliche Schreiben, das in der uns vorliegenden Abschrift undatirt ist, kann wohl nur in jene kurze Zeit des Waffenstillstandes zwischen Luther und Agricola vom 12. Januar 1538 an gehören. Luther's versöhnliche Stimmung war schon am 27. April d. J. wieder tiefem Mistrauen gewichen; vgl. Lauterbach's Tagebuch, S. 70.

Digitized by Google

Quid nobis cum iis morosis et tristibus ingeniis? Satis est, imo regium est (ait Antisthenes) male audire tum cum benefeceris. Tu es egregius doctor tum in schola Theologorum, tum in contione piorum hominum, et hoc in summo optimo doctoris loco, inter Dei sanctos. Nescio quid pius animus in te possit desiderare. Imo coelestis pater tibi tuisque charis pignoribus benigniter prospexit, ut magnificas aedes bona tranquillitate inhabitare queas, taceo quod Princeps noster clementiss. Elector ex animo bene velit et singulari quadam te amplectatur humanitate, ita ut dici audeam [audiam?], tu fere solus es, quem dii omnes (i. e. pii optimates) amant colunt evehunt.

Dominus Jhesus dirigat studia tua ad Ecclesiae emolumentum ac regni sui gloriam. Amen.

Nr. 10.

Johann Agricola an Martin Luther.

August 1538? [1])

[Cod. Erlang. 1665, fol. 24.]

Pacem a Deo. In illa rapsodia indigesta heri a me vobis oblata hoc sequor et haec est mea sententia, quam rogo ut humaniter et amanter cognoscatis.

In libris vestris existunt duo modi docendae poenitentiae et remissionis peccatorum, hoc est docendae justificationis. Alter modus est per legem et Evangelium.

Sine lege per Evangelium tantum alter, adeo ut docenda sit Ecclesia de morte et resurrectione Christi, id quod est cernere maxime in sermone vom Leiden Christi [2]). Item Quod sit Christus sacramentum et exemplum.

Jam quaerendum est, uter modorum proxime accedat ad doctrinam Apostolorum. Nam Ecclesia est congregatio Sanctorum

---

[1]) Für diesen wie für den folgenden Brief fehlt es an einem genügenden Anhalt, um ein bestimmtes Datum bezeichnen zu können. Aus der Ordnung der Briefe im Codex geht nur im allgemeinen hervor, dass sie in die Zeit zwischen Januar 1538 und August 1539 gewiesen werden sollen. Nun erhellt aber aus den Tischreden Luther's, dass im August und September 1538 Agricola besonderen Anlass gegeben haben muss, dass sich Luther's Zorn gegen ihn mit erneuter Heftigkeit richtete; vgl. Lauterbach, S. 114. 132. 138. Tischr. Först.-Binds. III, 363. 370. 372. 396. Daher vermutungsweise unsere Datirung.

[2]) Sermon von der Betrachtung des heil. Leidens Christi 1519. Werke Jenaer Ausg. I, 169[b] ff.

Digitized by Google

in spiritu consentiens de ea doctrina, quae est ab Apostolis tradita. Haec quaestio mea quidem sententia videtur esse digna, quae pie, religiose et diligenter agitetur; et ut certi aliquid constituatur, ne Ecclesia, quae post nos ventura est, haereat, cum viderit utrumque dici et doceri. Cupio enim ex animo certam formam doctrinae transmitti ad nostram posteritatem.

Haec simplici animo sentio et scribo. Bene valete. Quod ad doctrinam attinet, qua nihil feci indignum Ecclesia, appello ad omnes cives Islebianos, qui me excusabunt. Interim orabo Ps. 7.

Issleben.

[„Dieser Brief, den Ich aufs einfeltigst geschrieben, hat den Rein entbrant."]

Nr. 11.

Joh. Agricola an Jonas, Cruciger und Melanchthon.

August oder September 1538?

[Cod. Erlang. 1665, fol. 22.]

Aut sensus cordis mei fallit me, idque minime spero, aut ego possum hoc vere et coram Deo confirmare, quod nunquam credidi fore, ut ego in D. Lutherum, quem patris imo Dei loco habui semper et habeo adhuc, ullo unquam tempore incurrerem. Taceo quod studio aut voluntate aliquid susceperim, quo offendi possit. Et postquam sensi me in eum praeter spem meam incurrisse, feci omnia sedulo et ex animo, quae jussus sum et quae pie atque juste facere videbar, ut ejus animum mihi denuo placarem. Pertuli autem multas difficultates, sed nulla res accidit mihi magis acerba in vita, quam cum intelligo adversus me gerere hostilem animum, a quo summa debebam parentis officia expectare. Verum cum animadverto hoc totum negotium suspicionibus geri, quasi scilicet aliud alam in pectore et aliud prodam, adeo ut nihil mihi commodet neque summa mea obedientia, qua testatus sum me perpetuo futurum esse in D. Lutheri potestate; neque preces neque jusjurandum, quod etiam apud gentes sacrosanctum habetur; neque praesens factum, quod in Schola Vuitebergensi pure ac sinceriter doceo, super qua re ad auditorium provoco: statui totam rem Deo committere et expectare aequissimo animo, quae me propterea pati oporteat. Is enim suo quodam tempore, ut est justus Judex, monstrabit me nihil hic astute cogitare aut fingere. Illi sit honor et gloria in secula. Amen.

[Oblatum scriptum Jonae, Crucigero et D. Philippo.]

[Im Jahre 1538 erschien zu Erfurt folgende, offenbar gegen Agricola gerichtete Schrift seines ehemaligen Collegen in Eisleben, Caspar

Digitized by Google

Güttel: Vom Gesetze vnd | Euangelio wie wir alle vn- | ter Sünde, Todt, Teuffel, | sind gefangen, widderumb, | von Gottes genaden, wie | wir alle durch Christum | vnd sein Euangelium | sind ledig vnnd | los worden. | Zu Eisleben gepredigt, durch den | Ecclesiasten. | Doctor Caspar Guethel | Auffs newe vbersehen | vnd gegeben. | Anno M. D. XXXViij. | Am tag Aller heiligen. — 4 Bg. 8°. (Am Schluss: Gedruckt zu Erffurdt durch Melchior Sachssen jnn der Archen Noe. M. D. XXXViij. — Die Vorrede Güttels trägt das Datum: Eisleben am xxij. Nouembr. M D. xxxvij. — Ein Exemplar dieser seltenen Schrift auf der Königl. Bibl zu Berlin.)

Güttel nennt zwar Agricola nirgends mit Namen, aber die Polemik ist deutlich genug. In der Vorrede heisst es, Viele bemühten sich jetzt nach grossen Künsten und studirten, doch verfehlten sie immerdar die rechte Kunst und Weisheit. Er halte Luther für seinen höchsten Präceptorem, dessen Lehre von Gesetz und Evangelium er hier vortragen wolle, wie sie in seiner Auslegung von Jes. 53 und zum Galaterbrief zu finden sei. Bl. B v: Das Register vom Gesetz odder zehen geboten, mus zum ersten, als die nötigste lere, einem Christen für gelegt werden. — B vj: Darum ists unrecht und nicht zu leiden, so man wollte also predigen, wie Etliche vor Zeiten gethan haben, und auch noch Etliche thun, sprechende. Ob du schon nicht die Gebote hältst, Gott und den Nächsten liebst, ja ob du gleich ein Ehebrecher bist, das schadet nicht, so du allein gläubest, so wirst du selig. — B viij[b]: Alle die, so da nicht wollen zulassen, dass man dem rohen, wilden, unbändigen Volk soll Mosen mit dem Gesetz, sondern allein von Gottes Gnade, Vergebung der Sünden, das tröstliche Evangelium predigen, irren und fehlen weit, verführen sich selbst und alle ihre Schüler erbärmlich. — Vgl. unten Nr. 17 und die Anmerkung daselbst.]

Nr. 12.

Disputatio M. Johannis Agricolae [mit Glossen Luther's].

1. Februar 1539 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 20ff]

1. Jonathas [M. Eisleben] non peccavit concedens [2]) mel [dicens gratiam] in silva [in populo stulto]. Ideoque juste a poena liberatus est.

---

[1]) Für die Datirung dieser Thesen haben wir einen ganz sicheren Anhalt. Tischreden III, 377 (Först.-Binds.) lesen wir nämlich: „Anno 39. den letzten Januarii aufn Abend las D. Martin des Eislebens Propositiones von der nächstkünftigen Disputation, die doch gar ungereimt waren, von Jonatha, Saul. . . . Des andern Tags war die Disputation, da ward Eisleben offentlich zu Schanden." Vgl. ferner die Bemerkung Luther's im Briefe vom 2. Februar 1539 an Melanchthon: „Mittimus disputationem Eislebii cum meo libello contra Antinomos cet." de W. V, 158. Köstlin II, 458.

[2]) So im Codex; aber wohl richtiger: „comedens".

Digitized by Google

2. Saul [Lutherus] vero rex [Tyrannus] turbavit Israelem [Ecclesiam] cum interdiceret populo usum mellis (cf. 1 Sam. 14, 27. 24).

3. Prudenter dictum est, finem principalem in omni re, in omni actione spectandum et expetendum esse,

4. Adeo ut Cyrsilum [1]) [Lutherum] existiment jure interfectum esse [dass ehr todt wehr], eo quod utile [legem] honesto praetulerit,

5. Nisi adsit mandatum divinitus missum [Ich darf es nicht offentlich vorthedigen], quod jubet nos facere contra regulam praeferre utile honesto, ut hic vivam, ne moriar.

6. Hoc modo ait Hieremias propheta, non esse dimicandum Ezechiae [2]) [Eisleben] cum rege Babyloniorum [Luthero], sed deditionem faciendam [subvertendum]. (Jerem. 38, 2. 17.)

7. Et excusatur Aeneas [Eisleben], quod Didonem [Philippum] de se optime meritam et jam furentem [contra Eisleben] deseruerit [dass sollenss wol erfaren].

8. Facit enim multa Deus [per Eisleben] contra Regulam [Lutheri], ut innotescat ejus potentia,

9. Quod vocet ea, quae non sunt [Eisleben] tanquam sint, ut subdatur ei omnis caro [Lutheri].

10. Lex Dei [Evangelium] data est [non est lex docenda, sed Evangelium], non tantum ut foris coërceat impios,

11. Sed multo magis, ut ostendat [per passionem Christi] peccatum, ut agnoscentes iram Dei quaeramus gratiam, sicut scriptum est ‚conclusit Deus omnia sub incredulitatem, ut omnium misereatur'. (Röm. 11, 32.)

12. Et quanquam illa ipsa agnitio peccati et terrores fierent mors aeterna [sed nondum sivit post gratiam acceptam], nisi accederet verbum de gratuita misericordia:

13. Tamen non debet Lex [Evangelium] removeri a praedicatione poenitentiae [do kompt ess].

14. Paulus enim Rom. I arguit gentes mentione legis [Evangelii, ut sequitur].

15. Et ait revelari iram Dei de coelo per Fvangelium [hic est locus] super omnem impietatem.

16. Et paulo post dicit ‚per legem [Evangelii] cognitio peccati'.

17. Est autem revelatio irae ipsa Legis [Evangelii] praediactio.

---

[1]) Der Athener Kyrsilos, der für seinen Rat, sich den Persern zu unterwerfen, gesteinigt wurde. Demosth. XVIII, 204. Kordes, Agricola's Schriften, S. 243. Vgl. Herod. IX, 4 u. 5, wo derselbe Mann Lykides genannt wird; auch Cic. de offic. III, 11.

[2]) Statt „Ezechiae" müsste es „Zedekiae" heissen.

Digitized by Google

Hanc disputationem proposuit Witebergae Islebius optimo animo. Sed haec sunt scolia Lutheri. Tu vide, quo spiritu, se enim ipsum appellat Saulem. Utinam non sit propheta sui ipsius. Primus enim rex in Israel turpiter desiit vivere.

Nr. 13.

Caspar Böhme [1]) an Andreas Friedrich [2]).

29. August 1539.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 26[b] ff.]

Honesto et erudito juveni D. Andreae Friderico, Witenbergae bonis artibus incumbenti suo.

Vehementer anxit animos nostros, optime Andrea, tyrannis inter Lutherum et Agricolam gliscens, neque extinctam, quod equidem arbitrabamur, tandem aliquando factum iri. Demiramur neque possumus non summe detestari vestrorum concionatorum importunitatem, qui publice traducunt hominis doctrinam, quam ipsi nunquam audierunt, neque rursum satis execrari nostrorum — non dico imperitiam, sed insaniam. Qui volentes esse legis doctores nunquam, ut nunc apparet, recte intellexerunt Islebium tam clare omnia de hac re explicantem, ut etiam idiotae et mulierculae palam fateantur, eum nunquam hanc peccatorum confirmationem docuisse. Vide ergo, quid odium, invidia et imperitia faciant. Nos certe spondemus operam nostram, neque enim possumus in hac causa deesse Agricolae. Modo res candide agatur, sed in summa[m] invidia[m] adducta sunt omnia. Nihil agitur etiam apud nos ex animo, omnes sunt exacerbati, me — ut scis — odio implacabili persequuntur ita tamen, ut nihil minus facere videri velint quam hoc. E medio pulsa est charitas, vi geritur res. Ceterum consilium tuum de libello a me collecto [3]) et tibi

---

[1]) Prediger an der Nicolaikirche zu Eisleben, seit 1539 Pastor in der Neustadt Eisleben; vgl. Krumhaar, Grfsch. Mansf., S. 196. 197. Förstemann, N. Urk., S. 316.

[2]) Neffe Agricola's, später Ratsherr in Eisleben; vgl. Förstem. a. a. O., S. 327.

[3]) Die im Briefe erwähnte Schrift Böhme's, eine Sammlung von Aussprüchen Agricola's aus seinen Eislebener Predigten, durch welche bewiesen werden sollte, „eum numquam peccatorum confirmationem docuisse", befindet sich abschriftlich im Cod. Erlang., fol. 70—87. Aus dieser reichhaltigen Sammlung genüge es als Probe einige Predigtstellen hier aufzuführen. Fol. 70: „Qui suum affectum sequi volunt, nihil pati,

Digitized by Google

transmittendo, ut clam excudatur, pro nostra mediocritate expendimus. At non videtur nobis fieri posse sine nostro et Agricolae incommodo Cavendum enim est, ne hac ratione, quam tu proponis, causam in majus adducamus discrimen, et habeant adversarii, quod adversum nos jactent, nos scilicet in tenebris agere et fugere lucem. Ideoque premetur apud me dintius, donec tempus, locus, homines et causa ipsa meliorem — quod spero aliquando futurum — occasionem offerat. Interim Deum patrem caelestem precemur, ut Sathanae conatus reprimat et Theologis mentem det meliorem, ut in Ecclesia Christi servatoris nostri pax (et) concordia per charitatem mutuam constet augeaturque subinde. Amen. Vale feliciter. Datum Islebiae 29. Augusti Anno 1539.

Caspar Bohemus.

Nr. 14.

Johann Agricola an Caspar Böhme.

24. September 1539.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 25 ff.]

Optimo atque doctissimo viro, D. Caspari Bohemo amico summo suo. S. D.

Existimaveram fore ut mea moderatione et animi constantia vincerem tandem quorundam injurias gladiatorio omnino animo ad me viam facientium, perpetuo habens in ore illud Euripidis

νὺν δ' ἀναγκαίως ἔχει
δουλοισιν εἶναι τοῖς σοφοῖς τύχης [1]).

Verum cum videam rem ex suspicionibus natam affectibus atque adeo tyrannide geri, statui rumpendum esse jam nunc silentium illud diuturnum et totam rem publicandam. Questus sum de injuria apud nostrae Scholae Rectorem. Item apud D. Pome-

nemini credere, nihil perdere, illi non sunt Christi, etiamsi jactent Evangelium. Illi sunt sinendi." Fol. 72 b: „Vae tibi Chorazin. Illas civitates devovet Christus, quae habent Evangelium, et tamen ne pilo quidem factae sunt meliores, bessern sich nicht. Und gilt eben den Städten, die das Evangelium haben. Nam palam impii et persecutores jam sunt judicati. Darum heisst's nicht: Wehe dir, Herzog Georg, Ferdinand, Markgraf Joachim u. s. w., nein, sed wehe dir Wittenberg, wehe dir Nürnberg, Eisleben. Denn ihr habt euch des Evangeliums nicht gebessert. Ita multo gravius punientur, qui habuerunt Evangelium, et non tulerunt fructus ejus, quam qui non habuerunt."

[1]) Eurip. Orest 714. 715 vgl. Corp. Ref. XVIII, 361: „Nunc necesse est sapientibus, esse servis fortunae."

Digitized by Google

ranum, Ecclesiae nostrae pastorem [1]). Sed surdis narro fabulam. Man vorachts vnd spottet mein noch dartzu. Proinde volui ad totam Ecclesiam Islebiensem, quae me multos annos docentem audivit, cognitionem causae deferre latine breviter et germanice aliquanto copiosius, ut omnes intelligatis, quid in quibusdam, qui sunt columnae Ecclesiae, desiderem. Neque enim patiar in me haerere istas calumnias et blasphemias, quas de me audire coacta est Ecclesia Christi. Et tu potes mihi esse optimus testis, me magno studio hoc egisse, ut illustrarem gloriam Christi et doctrinam justificationis. Vnd Jost Rucker muss sagen, dz do Ich Allererst habe mussen zu Eissleben predigen, Ich gesaget habe, Wolan muss Ich ja den predigen, so wil Ich das treiben, dass die leuthe sehen mussen, dass sie noch nicht rechte Christen sint. Haec vox non est hominis impii, ut illi me fingunt, neque ejus qui jubeat homines facere pro sua libidine quidvis. Sed reprimo me. Nam Deus vindicabit tandem meam innocentiam et puniet bilingues atque mendaces.

Bene vale et ora Deum, ut me liberet a paucorum quorundam potentia atque tyrannide atque ostendant, qui sint veri Antinomi. Amen. Litteras ad Ecclesiam scriptas curabis ab omnibus legi, quemadmodum ad omnes scriptae sunt. Wittenbergae, Mitwoch nach Mauritij im 15 C. vnd 39 Jahre.

T. Issleben.

[Scriptum ad omnes Eruditos Europae commutatis tantum nominibus]

Nr. 15.

Zu gedenken, was M. Fröschel von wegen des Eislebens gegen Doctori Martino Luther werben soll.

Nach 31. März 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 28ff.]

Erstlich dass der Eisleben M. Fröschels samt der andern Diener der Kirchen zu Wittenberg Werbung, von Doctoris Martini wegen an ihn gethan, cum debita reverentia hat angehöret und angenommen.

Zum Andern, so saget der Eisleben, dass er vier Schriften, darin er sich über Unwahrheit, die ihm zugemessen wird, aus

---

[1]) Vgl. Förstemann a. a. O., S. 336. Ob aber hier schon an den Rector Georg Curio gedacht werden darf, da dieser erst am 16. October sein Rectorat antrat? Im Sommerhalbjahr war der Agricola befreundete Jurist Melchior Kling Rector.

Digitized by Google

Noth beklagen thut, vor Bartholomäi des 39. Jahres vorgehabt. Eine an den Churfürsten zu Sachsen, die andere an die Prediger der Herrschaft Mansfeld und die Stadt Eisleben, die dritte ad omnes eruditos Europae, die vierte ad totam Germaniam; und die Doctori Sebaldo seliger [1]), hernachmals dem Pfarner Pomerano und D. Philippo zu Handen gestellt und sie aufs fleissigste gebeten, sie wollten es dem D. Martino anzeigen oder Rath schaffen. Denn er sollte, wollte und könnte den Unglimpf und solche Unwahrheit nicht auf ihm bleiben lassen. Dass auch D. Pomeranus zum Eisleben hat vor seinem Abreisen nach Schmalkalden [2]) gesagt haben, er sollte es klagen, wem er wollte. D. Martinus hätte wol 12 mal gesagt, er wollte, dass der Eisleben dem Fürsten klagete, wie denn auch geschehen. [31. März 1540, vgl. Förstemann, N. Urkundenb., S. 317.]

Derhalben es nicht heimlich oder meuchlig geschehen ist, denn es hat ihn nie Hehl gehabt, wie es der Handel zeigen soll.

Es bittet auch der Eisleben fleissig und demüthig, der Doctor wolle ihm der Weile nehmen, sich nicht übereilen. Denn Eisleben sagt, es sei quaestio facti. Sei er ein solcher, wie ihn D. Martinus macht, so leide er billig, was ihm zu leiden sei. Sei er's aber nicht, so werde er billig solcher Auflagen und Unwahrheit entschuldigt. Und erbietet sich darauf zum Verhör, vor wem und wo er soll, denn er könne Erkenntniss dieses Handels nicht allein leiden, sondern bitte auch darum, und ist von Herzen froh, dass er dermaleinst zu Handlung und Unterredung kommen solle. Nam Isleben provocat a Luthero male informato ad melius informandum.

Joan. Agricola
Eissleben.

Nr. 16.

Caspar Böhme an Johann Agricola.

13. Mai 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 66ff.]

Optimo doctissimo viro D. Johanni Agricolae, artium liberalium Magistro, amico suo. Witebergae.

S. D. P. Gratiam et pacem a Deo patre et servatore Jesu Christo. Doleo mehercle tuam vicem, non possum enim non aegre

---

[1]) Der Jurist Sebaldus Münsterer, der im October 1539 zu Wittenberg an der Pest gestorben war. Corp. Ref. III, 802. 839.

[2]) Bugenhagen nahm im März 1540 an dem Schmalkaldener Convent teil. Corp. Ref. III, 986.

Digitized by Google

ferre tuum infortunium, quod te nunc versat. Quanquam autem non videam, quomodo ex his malis te evolvere possis (nam humana auxilia omnia desperavi) magna tamen mihi spes est, Christum suo tempore te ex istorum faucibus erepturum, modo erecto et (quod minime dubito) candido animo tuam causam agas. Si enim Christus pro te passus est atque e morte perpetua, inferno et peccato sua passione liberavit, non deseret te etiam in hac morte, in quam conjectus es. Deglutiant sane ad momentum isti sicut infernus viventem, evoment certe tanquam reviviscentem ex mortuis. Sed quid ego in silvam ligna fero, cum tu istarum rerum adeo abundes, ut ego centesimam partem adsequi nequeam. Rogavi pro te, rogo et rogabo Christum, ut ipse hanc litem inter vos dirimat feliciterque componat, addamque tantam improbitatem orationis, donec perficiam, neque dubito, quin tu idem facias mecum et cum multis aliis Christianis.

Exoriebatur superioribus diebus hic fama, te in carcerem detrusum, quod certe animum meum perculit. At tamen adduci non quibam, rem vere sic habere. Omnia hic adferuntur incerta. Nihil tutum, nihil tacitum, nisi quod luto et lapidi dixeris, nihil denique fidum. Omnia sunt exacerbata. Oderunt te cane pejus et angue. Praeterea odium in caninam facundiam omnes praecipitavit. O quod homines nunc sub praetextu verbi Dei et religionis defendendae causae odium exercent agreste et ita instituunt animum, ut sub Christi nomine se ulciscantur.

D. Lutherus in te plane est exacerbatus, causam habes omnino exulceratam. Adhuc persuasi sunt, te esse virum deploratum, ut qui in Spiritum sanctum pecces. Sed Dii meliora.

Proinde de causa nunc nihil certi scribere possum. Audies ex Mauritio multa, plaeraque tibi per tuos scribi arbitror. Rogo autem, mi Agricola, si qua ratione fieri potest, ut cum Luthero in gratiam redeas, primum propter scandala, quae ex hac controversia nascuntur. Deinde ut viam istis calumniandi praecludas, qui ut induxerunt animum ut omnia etc. Alias plura. Has literas, mi Agricola, tibi uni scripsi. Spera in Deum, et ipse cum tentatione faciet proventus, et dabit his quoque finem.

Vale cum tota domo tua feliciter. Christus sit tecum. Ora pro me misero peccatore. Idem ego faciam. Apud Neapolitanos [1]). 13. Maji Anno etc. 40.

T. Gaspar Bohemus.

[1]) D. i. in diesem Falle wohl Neustadt Eisleben, wo Böhme das Pfarramt an St. Annen bekleidete.

Digitized by Google

Nr. 17.

Caspar Böhme an Johann Agricola.

22. Mai 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 68. Cod. Goth. A. 1048, fol. 57.]

Optimo et doctissimo Viro D. Johanni Agricolae philosophiae Magistro, domino et patrono suo. Vuitebergae.

S. D. Non possum non dolere, mi Agricola, de perversa quorundam perversitate, qui omnem movent lapidem saltem ut tibi aegre faciant, atque eo rem deduxerunt, ut nisi Deus te tuamque causam respiciat, actum de te sit. Sed tu confirmabis te verbo et promissione Dei.

Porro quod nuper scripsi, nihil tutum plane esse et nemini fidendum, id mihi per hosce dies accidit. Nam Hanss Durch [1]) ille scilicet amicis verbis per filium suum Andream Koskaw a me extorsit literas, quas ante aliquot hebdomadas ad me de negotio tuo misisti, recepitque se mihi optima fide postridie ad me remissurum. Verum quid agit bonus homo? Eas literas offert Gutelio [2]), qui communicatis inter se consiliis ad D. Martinum Luth. transmittit. Postea scribit mihi factum, quod non parum me commovit. Mitto itaque tibi ejus ad te [me] chirographi exemplum, ne putes id meo nomine factum. Accessi itaque bonum virum expostulavique cum eo, cur et qua fronte tale clam me auderet facinus, et adjeci, si hoc coeptum parum feliciter cederet, me eo argumento usurum, quo aliquando Doctor Lutherus adversus Georgium Ducem Saxoniae usus esset [3]). Sed nihil respondit, quam quod cupiat, hanc controversiam sic dirimi posse. Verum tu nosti virum. Et quod dicit literas misisse Wittebergam vf befelch, est mendacissimum mendacium. Wer woltes ihm befehlen? Hoc unum agunt, ut te tuosque funditus perdant. Persequuntur te non vatiniano, non novercali, non agresti, sed plane diabolico odio. Quid sit futurum, non possum affirmare.

---

[1]) Johann Durch, auch Durr, Thur, Durer geschrieben, war Mansfeldischer Kanzler in Eisleben. de W. III, 128; VI, 703; vgl. im folgenden Schriftstück Nr. 18 die Worte: „Johan Duhr gemeiner Hern Cantzler, Andreas Kosske sein Sohn."

[2]) Caspar Güttel, einst Agricola's Mitkämpfer gegen Witzel, jetzt einer seiner unversöhnlichsten Gegner, einer von denen, die beständig bei Luther gegen ihn hetzten. Luther widmete ihm die Schrift wider die Antinomer. Vgl. Förstemann, N. Urkundenb., S. 327. 332. de W. V, 278.

[3]) Vgl. Luther's Schrift „von heimlichen und gestohlenen Briefen" 1529. Köstlin, Luther II, 120.

Digitized by Google

Jam incipiunt me quoque odisse propter te. Opus est ergo nobis jugi, indefessa et seria oratione. Ego semper fui et sum in ea sententia, ut recte sentiam et doceam conscientias de cognitione Christi. Et rogo indesinenter patrem coelestem, ut tibi et Luthero adsit, ne tuis osoribus plus quam decet credat. Nam omnia sub praetextu religionis agunt, ut suum expleant odium et sese ulciscantur. O Gott, eripe nos ex illa malitia mundi! Islebiae 22. Maji Anno 40.

T. Caspar Bohemus.

Quod si non cessaverint urgere hunc furorem, praebebunt mihi occasionem opportuno tempore ad D. Phil. hac de re scribendi. Deus custodiat te et D. Lutherum a viris malignis et linguis dolosis. Amen. Saluta honestiss: conjugem tuam et totam tuam domum. Ora pro me misero peccatore.

[Nachfolgendes umfängliches Schriftstück geben wir nur im Auszuge.]

Nr. 18.

Johann Agricola an Landvogt Bernh. v. Mila.

11. August 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 49—62b.]

„Gestrenger und ehrnfester HEr Landvoigt, ehrwürdige und hochgelahrte Herrn, ich armer Gedrückter bitte um Gottes willen, E. G. und E. wollten meine Klage, dazu mich meine hohe Nothdurft verursacht, gutwillig anhören und vernehmen und hält sich kürzlich also.“ Johann Friedrich habe an den Grf. Albrecht ein Schreiben ungefähr dieses Inhalts gerichtet (vgl. Förstemann, N. Urkundenb., S. 343: 10. Juli 1540). Nachdem die Commissarien des Handels in Irrungen zwischen Luther und Eisleben berichtet hätten, dass dieser ihnen eine „schlüpfrige“ Antwort gegeben hätte, also dass man ihn nicht ergreifen könne, wo er sässe, so befehle er, dass Albrecht bei denen, die am nächsten und meisten von Gelehrten und Ungelehrten um Eisleben gewesen wären, gute Forschung und Erkundigung nehmen sollte, wie es sich hierum hielte, der Sache desto eher abzuhelfen. „Nu lass ich in seinen Würden beruhen, was I. Churf. Gn. Commissarien von der schlüpfrigen Antwort des Eisleben den Churfürsten berichtet oder nicht berichtet haben, und sage, was ich mit meinen Augen gesehen, auch in diesen acht Tagen die Actores, Richter und Zeugen selbst darum angesprochen zu Eisleben und sie vermahnet, dass sie ihm nicht zu viel thäten. Denn sie hätten

Digitized by Google

einen Richter im Himmel. Zudem hätten mich mehr Leute gehöret, die sollte man auch darum fragen. Nämlich dass der Graf zugefahren und die niedergesetzt, dass sie Richter und Zeugen in dieser Sache auf Churf. Befehl sein sollten, welche zuvor Actores gewesen und noch sind, die auch zuvor D. D. M. Lutherum neben Andern, die sie angehetzt und dazu vermocht, Unwahrheit und Lügen berichtet haben." Er bitte daher, solchen Zeugen nicht Glauben zu geben, sondern sie als untüchtig zu verwerfen, denn Niemand könne zugleich Actor, Testis und Iudex sein. Vielmehr wolle man „diese nachgeschriebenen angezeigten Pfarrherrn, Stadtvoigt, Stadtfreunde und Bürger der Stadt Eisleben, des Landes Mansfeld und anderer Oerter befragen lassen, wess sie dieses Handels Wissenschaft tragen.

Den Pfarhern zu heddrissleben Magister Krausen,
Den Pfarhern zu Schraplaun M. Jorgen,
Den M. von Steuden,
Den Pfarhern von grossen Orner,
Den Pfarhern zu Eidenborn (Erdenborn),
Den Pfarhern zu Rissdorf aufm Berge [1]),
Den Pfarhern zu S. Annen binnen Eissleben Caspar Bohem,
Ern Clemen zu S. Niclass,
Caspar Schmidt Rendtmeister [2]),
Johan Duhr gemeiner Hern Cantzler,
Andreas Kosske sein Sohn,
Paschen Rincken Stadtvoigt,
Magister Jobsten,
Wilhelm Rincken,

---

[1]) Ueber die hier aufgezählten Ortschaften, deren Geistliche er zu Zeugen vorschlägt, vgl. Krumhaar a. a. O., S. 6. 7. Noch heutigen Tages sind Pfarreien zu Hadersleben, Schraplau, Steuden, Grossen-Oerner, Erdeborn und Ober-Risdorf. — Ueber Er Klemen zu St. Niclass vgl. de W. V, 794.

[2]) Unter den Laien, welche Agricola als Zeugen benennt, sind manche auch sonst bekannte Namen: Caspar Schmidt, Rentmeister des Grafen Albrecht Krumhaar, S. 71; Paschasius und Wilhelm Rink, S. 74; Johann Durr, vgl. den vorigen Brief Nr. 17 und Krumhaar, S. 75. Bartholomäus Drachstedt war Agricola's Schwager, und auch die Moshauers, welche bald hernach angeführt werden, waren mit Agricola verschwägert. Denn da nach dem bei Dreyhaupt im „Saalkreyse" aufgeführten Stammbaum der Drachstedt's jener „Schwager" Agricola's mit einer Moshauer verheiratet war, so muss wohl auch Agricola's Else eine Moshauer gewesen sein. Die Eichenheuser kennen wir aus Förstem. N. Urkundenb., S. 291, den Stadtschreiber Hans Albrecht aus Köstlin II, 606. Krumhaar, S. 271. Ueber Mag. Erasm. Reinhold vgl. Corp. Ref. III, 982. de W. VI, 690. Voigt, Briefwechs. d. ber. Gelehrten, S. 514—546. D. Ludewiger ist der Eislebner Arzt, der in Luther's letzten Stunden zu Hülfe gerufen wurde. Krumhaar, S. 277.

Digitized by Google

Wolf Rötten Gf. Albrechts S.
Hans Bruckner Richter,
Jacob Heynnit Stadtvoigt,
Wolf Bruckener,
Wichart Richter,
M. Erasmus Reinholdt zu Wittenb.
D. Jobst zu Halle,

D. Ludewiger zu Eissleben, Alexiuss Meinhart, Bartelt Dragstadt, Jacob Heidelbergen, Michell Lamprechten, Adam Mosshawern, Christoffel Mosshawer, Hansen Sieferdt, Hansen Krausen, Andresen Muller, Niclass Perckman, Burchardt Perkman, den Buchssemeister, Hanss Stalen vom Schlosse, Hanss Stalen am Marcke, Fatiess Konnige, Antonius Westphalen, Schussellkorb Bergrichter, Hanss Weiner, Merten Rosswurm, Burchart Sichart, Caspern Clam, Niclass Esslingen, Mathesen Blanckenberg, Nicolaum Treffer, Jobst Eichenheuser, Niclauss Stauben, Jorgen Feurlein, Hannsen Weissen, Merten Arendt, Osswaldt Muller, Hansen Himler, Martinum Thurknecht, Georgen Schmaler, Bartelt Wiedeman, Jacob Ludtwiegen, Peter Moren, Gebhart Bichlingen, Peter Buben, Hansen Albrecht Stadtschreiber, Hansen Lucass, Pawell Schencken, Georgen Arndt, Moritzen Hofschuster, den Mahler aufm Steinwege,

Vnnd dass gantze Kirchspiel zu S. Niclawess weib vnnd Man, da Ich in die 11 Jahr geprediget habe." Diese alle solle man darüber verhören, ob Agricola jemals gelehrt habe, dass man das natürliche Gesetz zur Busse nicht führen solle; ob er nicht vielmehr gelehrt habe, dass „das Gesetz und Schwert stets bluten solle; allein im Gewissen, da die Gerechtigkeit statt habe, solle es keine Gewalt noch Regiment haben, sondern allein die Gnade."

Agricola führt im Folgenden eine lange Reihe von Aussprüchen an, deren er sich in seinen Eislebner Predigten bedient habe, über welche alle er auf das Zeugnis seiner Zuhörer sich beruft, Aussprüche, aus denen hervorgehen soll, dass er wider die Sünde und Schalkheit der Menschen gepredigt habe. [Vermutlich die Sammlung, die ihm C. Böhme am 17. Februar 1540 übersendete. Förstemann a. a. O., S. 316.] Er schliesst dann mit folgenden Worten:

Befehle mich hiemit E. G. u. E., die mich ohn Zweifel wohl werden entschuldiget wissen dieses meines Ansuchens, sintemal die hohe Geschwindigkeit dieses Handels fürhanden, wie ich sehe und erfahre, dass er von meinen Widersachern getrieben wird ohne alle Gottesfurcht, ich geschweige, dass man ordentlich nach rechtlicher Mass und Erkenntniss hierin verfahren sollte, wie zuvor auch ein Zeugniss anher kommen ist, verzeichnet mit den Worten „aus einigem Herzen und Munde", so doch über fünf

Digitized by Google

oder sechs nicht drumb gewusst haben. Datum Wittenberg Mittwochs nach Cyriaci 1540. E. G. u. E.

williger
Johann Agricola Eissleben.

Nr. 19.

Aufzeichnung Agricola's über seine Uebersiedelung nach Berlin.

[Cod. Erl. 1665, fol. 69 b.]

Lipsiae bis, Vuitebergae semel locutus est mecum Joachimus a Rochow et Andreas Stolpius, ut in Marchiam commigrarem; me inventurum nidum apud Principem. Et ecce veni, vidi, vici Anno 40 sub mortem Mariae [15. August]. Et consecuta est mirabilis metamorphosis, imo καταστροφὴ potius foeliciss. Sic beat suos Deus in opportunitatibus. Nota tibi reliqua. Halleluia.

[Das Stück befindet sich im Cod. Erl. irrtümlich als zu dem Briefe des Caspar Böhme vom 22. März 1540 gehörig; vielleicht stammt es aus einem Briefe, den Agricola von Berlin aus an Böhme richtete. Vgl. dazu Agricola's Worte in der Widmung zu seiner „Historia des leidens vnd sterbens" 1543 an Joachim II.: „Do aber nu in dieser meiner rwhe vnd gedültigem friedlichem auswarten, was Gott mit mir furhaben wolte, E C F G durch etliche E C F G Rethe zweimal zu Leiptzik vnd ein mal zu Wittemberg bey mir gnedigst anregen liessen. Ob ich nicht geneigt ein mal die marck, darinne so wol leutte als jensid des berges weren, zu besichtigen, vnn ich darauff mich erhub, vnn E C F G alsbald im hofflager antraff, welche mir gnedigst veterlich vnd Furstlich dermassen geboten in E C F G lande zu bleiben, das mir zuuolgen gebüren müste" u. s. f.]

4.

Dicta Melanthonis.

Mitgeteilt von **Otto Waltz** in Dorpat.

Tischreden, wie von Luther, sind von Melanchthon nicht überliefert. Aehnlichen Wert indessen, wie die unmittelbaren

Digitized by Google

Aufzeichnungen, welche an Luther's Tisch von treuen Anhängern gemacht wurden, haben flüchtige Nachschriften gelegentlicher Bemerkungen aus Melanchthon's Vorlesungen. Schlägt man den 20. Band des Corpus Reformatorum nach, so findet man nicht wenige derartige beiläufige Aussprüche des Praeceptor Germaniae, wie sie von einem Zuhörer des Jahres 1557 aufs Papier geworfen wurden [1]). Sie sind teils unterhaltender, teils belehrender Art, berühren bald persönliche, bald allgemeine Verhältnisse und geben in ihrem heiteren, angenehmen Erzählerton ein allerliebstes Bild von der Vortragsweise Melanchthon's. Wenn die originelle Anschauung, die bewegliche Phantasie, das tiefe deutsche Gemüt, der sprudelnde Humor und die geniale Kraft den „Gesprächen" Luther's ihren Reiz verleihen, so spiegeln diese Aeusserungen die unvergleichliche Bildung, die hohen, edlen Bestrebungen, den wissenschaftlichen Ernst, den freien harmonischen Geist, den liebenswürdigen Witz und die leutselige Ader von Melanchthon wieder.

Inhaltlich bedeutender und nicht frei von polemischen Ausfällen ist eine andere Sammlung Melanchthon'scher Dicta, welche sich unter den Schätzen der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg befindet und im Jahre 1556 in Wittenberg angelegt wurde. Sie trägt folgenden Titel: *Hoc in libello continentur judicia D. Martini, Philippi et aliorum doctissimorum virorum. Deinde etymologiae pleraeque dictatae a Philippo. Ultimo historiae et facetiae scitu dignissimae.*

Omnia conscripta et observata Vitebergae ab Apolline Speisero Sundershusano. Anno MDLVI.

Die Papierhandschrift, welche vor mir liegt, hat die Nummer 510 und umfasst 357 Blätter in 8°. Apollo Speiser, der Schreiber und erste Besitzer des Codex, besuchte offenbar die Vorlesungen in Wittenberg, doch forscht man in dem Album dieser Hochschule vergebens nach seinem Namen. Ein Umstand, der sich leicht erklärt, wenn man die Rectoratserlasse liest, welche darüber klagen, dass zahlreiche Zuhörer sich der Einschreibung entziehen.

Aus dem reichen Inhalt der angeführten Sammlung traf ich die nachfolgende Auswahl. Es war meine Absicht, nur biographisch oder sachlich Bemerkenswertes mitzuteilen. Manche an sich interessante Nachricht schloss ich aus, weil sie nicht unter-

---

[1]) Historiae quaedam recitatae a Philippo Melanthone inter publicas lectiones, p. 519sqq. Sie werden mitunter berichtigt, erweitert oder ergänzt durch den gleich zu beschreibenden Codex. So begegnete die p. 581/2, Nr. 219 erzählte Geschichte einem Grafen von Henneberg in Bamberg. Cod. Petropol. 510, f. 234b. Manlius, p. 492.

Digitized by Google

zeichnet oder nicht datirt war und sich ihr Gewährsmann nicht mehr feststellen liess.

Keine Aufnahme fanden die Luther zugeschriebenen Aussprüche. Denn sie sind nicht aus erster Hand geschöpft und mögen im Lauf der Jahre die mannigfachste Veränderung durch Copisten erfahren haben. Und sollte es nicht besser sein, irgend einer Aeusserung des Reformators zu entraten, als mit einem Wust von Spreu ein Körnchen Luther'scher Wahrheit in die Oeffentlichkeit zu bringen?

Nr. 1 (f. 17). **D. Philippus in explicatione evangelii die circumcisionis domini (1. Januar) anno 1556 sic dixit.**

Das das opus positus planetarum vergebens sol gemacht sein, hoc mihi nemo persuadebit. Et qui citant Lutherum faciunt illi maximam injuriam. Ego plus cum illo disputavi de his rebus, quam quisquam istorum asinorum eum viderit, quia mihi fuit familiarissimus per triginta annos.

Nr. 2 (f. 67 b). **De oculis Lutheri.**

Leo habet oculos *χαρωπούς*, Luteri oculi erant *χαρωποὶ* et habebant leonem in ascendente (sic!). Et tales plerumque sunt ingeniosi, ego in multis hoc observavi et plerumque verum est. Es sein braun augen, circuit circulus gilvus.

Nr. 3 (f. 71). **De versione chronicorum Carionis latina judicium Philippi M.**

Latina versio cronicorum Joan. Carionis multum germanizat, sicuti et ipse qui vertit ad me scripsit, se data opera fuisse liberiorem in vertendo et se multis in locis libenter germanizasse; alias est bonus et doctus homo.

Nr. 4 (f. 73 b). **Philippus de suis locis.**

Cum mentionem faceret dicti Gratiani imperatoris, quod extat in epistola apud Ambrosium, loquimur de deo non quantum debemus, sed quantum possumus, dicebat: Scio quidem quendam meum libellum locorum communium nominare bona tenuia. Bene scio esse tenuia et vere ille dicit, neque ei ideo irascor, quamvis ex contemptu faciat.

Nr. 5 (f. 74). **Philippus de Hieronymo.**

Im Anschlusse an seine Erzählung über Hieronymus bemerkte Melanchthon:

Digitized by Google

Ego novi egregium et doctum virum, qui ad me scripsit in conventu Augustano. Ipse erat in Cypro et ibi vertit multos libros Lutheri in Italicam linguam et sparsit ibi semina doctrinae. Fuit mihi et Luthero notissimus.

Ph. M. 56.

Nr. 6 (f. 76). **Philippus Melan. de se ipso.**

Ego habui praeceptorem optimum grammaticum [1]), qui adegit me ad grammaticam et ita me adegit, ut jam nemo pateretur, proponebat mihi aliquos versus ex Mantuano, ibi cogebar de singulis partibus et verbis reddere rationem, et quoties errabam dabat mihi plagas, et ita me fecit grammaticum. Una lectione saepissime ter vel quater castigabar, amabat me sicut filium et ego eum vicissim ut patrem, et spero nos brevi conventuros in vita aeterna.

14. Septemb. A°. 56.

Nr. 7 (f. 76 b). **Philippus Mel. de Rodol. Agricola** [2]).

Utile est, Rodolphi Agricolae scripta nota esse omnibus. Et memoria ejus propter Erasmum gratior esse debet, de quo puero vaticinatus est. Cum enim Hegius scripta puerorum Rodolpho ostendisset et is anteferret Erasmi scriptum caeteris, cum quidem eum non nosset, jussit vocari puerum et adprehendens eum capillitio in vertice, aliquantisper eum intuens inquit: „Tu eris olim magnus.“ Haec narravit saepe amicis ipse Erasmus.

Ph. M. 16. febru. 1555.

Nr. 8 (f. 79). **De Sebastiano Francken** [3]).

Sebastianus Franck der böse lecker, estne tolerandum in ecclesia illud paradoxum, quod scripsit ille nebulo? Fuit moechus et scortator, es ist ihm die Stadt Ulm und Basel verbotten worden et deinde voluit scribere paradoxum et reformare ecclesiam. Non dico in ipsius contumeliam, quia nunc est mortuus, sed

---

[1]) Vgl. Jo. Camerarii de vita Ph. Melanchthonis narratio rec. Strobelius, p. 6. Nebenbei bemerke ich, dass Bretschneider nicht nur des Camerarius Ausgabe der Melanchthonbriefe richtig gewürdigt, sondern auch im Jahre 1839 den Verbleib der Originale ausgekundschaftet und 1842 im Corp. reformatorum X der gelehrten Welt verkündigt hat. Leider ist Bretschneider's Vorrede vom 29. September 1842 in einigen neueren Arbeiten unberücksichtigt geblieben.

[2]) Vgl. Corp. ref. III, 673 sqq.; XI, 438 sqq.

[3]) F. 194 b derselben Handschrift findet sich unter der Ueberschrift „anabaptistarum primus autor“ unter anderem folgende Notiz: „Claus Storch mortuus est in hospitali zu München in miseria satis magna.“

Digitized by Google

propter ipsius librum, qui est in manibus multorum et est gratus, quia maledicit omnibus, non solum enim papae maledicit, sed multo acerbius Luthero.

Ø. M. 1555.

Nr. 9 (f. 79). **De eodem.**

Paradoxa christiana. Sebastianus Franck der lecker hat ein buch mith einem solchen tittel lassen ausgehen, in eo scribit, omnia peccata esse paria. Cito periit ille liber sicuti et ipse cito periit.

Ø. M. 56.

Nr. 10 (f. 80). **De Sebastiano Francken.**

Der lecker, der Sebastianus Franck, ille moechus et defraudator multa miscuit valde tetra, erat stellio, er machte gulden und lief darnach darvon. Habebat miseram conjugem et interim adulterium committebat cum aliis. Er hat geschrieben paradoxa, darein setzt er auch: omnia peccata esse paria, wie Epicurus sagt. Ego etiam interrogatus, an etiam ipsius scripta essent vendenda, cum negarem, da wurden sie bald eingelegt hie und zu Leiptzigk.

Ø. M. 1556.

Nr. 11 (f. 80^{b}). **Philippus de nationibus.**

Italus sapit ante factum.
Gallus in facto.
Germanus post factum. Wir sein grobe tolpel.

Nr. 12 (f. 80^{b}). **Constantinopolis.**

Jam est stabulum Turcicum. Olim in ea urbe fuit plurimum doctrinarum, et quod adhuc habemus aliquid literarum, gratias agimus huic urbi. Ego saepe audivi a Capnione, se accessisse ad publicum lectorem Argyropolum, a quo audivit narrari Thucydidem. Cumque Capnio diceret, quod vellet esse ejus discipulus, jussit eum Argyropolus graeca legere. Quum legisset paginam unam Capnio, exclamavit Argyropolus: „Nostra Graecia avolavit iuxta Alpes.“ [1])

Nr. 13 (f. 207). **Capnionis incivilitas.**

Capnion sedit in mensa ducis Wirtebergensis, dux apposuit illi de ferina, ille voluit esse civilior et excipere cultello, excidit

---

[1]) Vgl. Corp. reformatorum XI, p. 237. 238 und Geiger, Johann Reuchlin, S. 27.

Digitized by Google

illi in cyathum, postea voluit illud corrigere alia civilitate et eximere cultro, effudit cyathum immensum. So geht es zu in der weltt.

Nr. 14 (f. 237). Landgravius de studiis.

Ex Landgravio ego audivi ante 12 annos quod diceret: Ego posthac magis amabo studia doctrinarum, quia, si illa studia uegligerentur, postea quilibet suos enthusiasmos et revelationes jactaret.

Nr. 15 (f. 266b). V. D. M. J. Ae. [1])

Das hatt graff Gunther von Schwartzburg also gemacht: Unsere Doctores machen ittel errores. Er hatts venuste invertirt. Es ist leider auch war, quanquam aliqua saltem ex parte.

D. M. A°. 56.

Nr. 16 (f. 267). De historicis germanicis.

Es sein jemmerliche germanici historici et plane insulsi. Noster historicus dicit de Rudolpho [2]): unnd Rudolphus war ein demutiger man, er bletzt sein wammes selbernn, plane insulse dictum est. Historiam scribere non est parum momenti.

D. M.

Nr. 17 (f. 267b). Capnion conscripsit chronicon.

Memini Capnionem recitare, cum ipse et Rudolphus Agricola et Dalburgius episcopus essent in aula Palatinorum et loquerentur de rebus gestis principum, petivit ab eis princeps, ut sibi colligerent epitomen chronicorum et distinguerent monarchias, quod fecerunt Capnion et Agricola [3]). Et credo istum librum adhuc esse in bibliotheca principum Palatinorum.

D. M.

Nr. 18 (f. 268). De Osiandro.

Osiander cum discederet e Norimberga dixit, se habere causam et se non velle ibi manere, quia nihil illis placeret, quam

---

[1]) Bekanntlich verbum dei manet in aeternum.

[2]) F. 194b derselben Handschrift heisst es: „Quale est illud in historia Ludovici regis, es hatts zwar ettwan ein grober Schwab geschrieben, inquit ille historiographus inter caetera: und kunig Ludwig war ein demutiger man, dan er pletzt sein wammes selber, ita ille ineptus scriptor putavit humilitatem esse, wan einer sein wammes pletzt; deinde insulse utitur nomine pletzen hoc loco . . ."

[3]) Corpus reformat. III, 675.

Digitized by Google

quod de Vitebergensibus diceretur. Se et sibi velle quaerere principem quendam, cui placeret.

Ø. M.

Nr. 19 (f. 268). **De interitu filii papae Pauli 3.**

Papa Paulus, qui fuit erudissimus in omnibus doctrinis, ipse etiam fuit magicus et scripsit ad filium, ut illum diem caveret, et cavit eum; cum autem jam crepusculum adesset, jussit se portari in aggerem, ut ibi videret aedificia. Cum autem requievit in suo cubili, excitarunt ministri tumultum et ipsum interfecerunt ac per fenestram suspenderunt testiculis tanquam hominem libidinosum.

Ø. M.

Nr. 20 (f. 268). **Elegantia pingendi.**

Elegantia in pingendo etiam summum decus est, man mus dannoch auch schreiben, das mans lesen kan. Ego bis manu mea descripsi epistolam ad Romanos, cum possem melius graece pingere, unum exemplar dono dedi D. Casparo Crucigero, alterum Eobano.

Ø. M. 56.

Nr. 21 (f. 269^{b}). **De morte ducis Friderici.**

Quando dux Fridericus sapiens princeps moriturus erat, jussit sibi scribi maioribus literis sententias consolatorias in tabulam et eas diligenti meditatione inspexit ac consideravit et tandem ita tranquille mortuus est.

Ø. M.

Nr. 22 (f. 270). **Quo studio legerint horas canonicas.**

Heidelbergae habui hospitem doctorem theologiae, qui legebat horas canonicas et inter legendum incidit in alias cogitationes, tunc saepissime me interrogavit, Philippe ubi sum? Ego maiori diligentia animadvertens saepissime ei locum indicabam in quo psalmo esset.

Ø. M.

Doctor Martinus [1]) quoque serioribus negociis occupatus solitus est legere uno die horas canonicas a se tota septimana

---

[1]) An einer anderen Stelle heisst es f. 256^{b}:

Lutherus legit horas canonicas.

Lutherus diebus Sabbathi, cum esset vacuus a concionibus, initio solebat consumere totum diem legendis horis canonicis septies eo die, surgebat

neglectas. Ibi Ambsdorffius ad eum dixit: est fatuitas vos legere vel recitare uno die horas canonicas, postea intermisit.

Nr. 23 (f. 271). De veteribus collegiis.

Olim fuerunt collegia talia in quibus erat adolescentia conclusa, wie noch die kloster sein. Wan mans itzundern sagt, so spricht man, er sey des teuffels unnd sey adiaphoristicum.

Ø. M.

Nr. 24 (f. 272 b). De doctore Martino et Jona.

Ad Schweinitz ante coenam venerunt D. Martinus, D. Jonas una cum Jacobo, qui est pastor in Brema. D. M. autem propter cruditatem in cubiculo vomuit. D. Jonas eum excusare volens ad servum purgantem cubiculum dixit: Lieber knecht las dichs nicht irren, der doctor pflegts alle tage zu thun. Hoc audiens Jacobus concionator de Brema dixit: o quam pulchra excusatio! Tunc D. Jonas accipit eum collo et inquit, Tace tu. Deinde voluit in mensa repetere, sed Jonas prohibuit. Mane tandem doctor Jonas, cum adhuc in lecto cubarent ipsemet recitavit. Hoc est, quando posteriora intelliguntur ex prioribus.

Ø. M. 55.

Nr. 25 (f. 273). Philippus ad Calvinum.

Dicebam ad Calvinum, sicut est bonus homo et amo eum. Calvine, es minime stoicus. Dicebat Calvinus . . . (Schluss fehlt.)

Nr. 26 (f. 274 b). Tria mira ducis Saxoniae.

Dux Albertus Saxoniae dixit cum principes gloriarentur de suis urbibus. Ego habeo unam urbem [1]), in qua habeo tria mira.

Primo habeo monachos, qui non habent agros et tamen multum frumenti.

Secundo habeo monachos, qui non audent contrectare pecu-

---

mane secunda. Ambsdorffius dicebat ad eum, si non possunt intermitti traditiones sine peccato, peccasti cum non legeris statuto tempore, sin non peccatum, cur te sic maceras? Cum crescerent ei negocia omnino abjecit.

In demselben Codex f. 24: **Miseria Lutheri.**
Ante ductam uxorem lectum habuit non stratum per totum annum, qui sudore computruit. Ipse dixit, Ich war mude und arbeittet den tag mich abe und fiel also ins bette und wuste nichts drumb.

[1]) Glosse Lipsiam sc. — Cfr. Corp. reformat. XX, 543, nr. 96.

Digitized by Google

niam et tamen multum habent pecuniae. Tertio habeo monachos, qui non habent uxores et tamen multos liberos.

Addebat Philippus: Ego quoque, cum moreretur parens meus, missus sum cum pecunia in monasterium ad monachos, ut canerent requiem. Monachus, cum non auderet contrectare pecuniam, jussit conjici in cucullum.

Ø. M. 1556.

Nr. 27 (f. 232 b). Urbanitas in dictis.

Cum essemus in conventu Ratisponensi in causa Juliacensi, convenerunt omnes principes, imperator Carolus conspectis illis salsissime dixit: Ecce ego nunc toties de rebus maximi momenti pertinentibus ad religionem et ad imperium proposui deliberationes et nunquam potui efficere, ut omnes conveniretis (legati enim Juliacenses impetraverant a principibus omnibus, ut ipsi suis corporibus convenirent), nunc, quia est contra me, videte proh deus quantus numerus principum advolarit. Illi, qui stabant prope januam, se subducebant. Eadem in causa jussit imperator dici seniori electori Saxonico, Er solt sich huten fur den Frantzosen, die jungen kondt man heilen, aber In den alten nicht [1]). Voluit significare, se nunc Juliacensi juveni condonare hoc debitum, sed ipsi, si simile aliquid moliretur aut strueret, non condonaturum neque passurum.

Nr. 28 (f. 239 b). Das mus ist vorsaltzenn.

Quidam concionator aulicus (Glosse: Eisleben), cum sibi habenda esset concio de bonis operibus per totam concionem mire captabat applausus potentum, et cum inter caetera recitaret dicta quorundam, qui dicunt: Man mus gute werck thun, illudebat *εἰρωνευόμενος* das mus ist versaltzen, id est, es gilt nimmer. Hoc dictum accipiebatur cum magno applausu, nihil unquam dictum erat venustius, ingeniosius aut urbanius. Ich het gesagt, das mus ein grosser nar sein, er verstund viel was er sagt, der phantast. Multi docti ante 20 annos me reprehenderunt, quod dixi, Bona opera esse debita, quod ipsi intellexerunt ea esse coacta. Quidam dicunt, Non debemus quia ultro facimus. Ey nicht also, es ist das ultro eben schwach, das wil ich dir auch sagen. Es ist grobe, stinckende, eselische bachanterey dicere non esse debitum, sed ultro facimus. Christus inquit, quod debuimus feci-

---

[1]) In ähnlich „urbaner", aber beziehungsreicherer Weise liess sich bekanntlich Kaiser Karl V. über Papst Paul III. zur Zeit des schmalkaldischen Krieges aus.

Digitized by Google

mus. Et Paulus, debitores sumus. Nolite amare istas cavillationes. Aliqui scribunt, Man sol gute werck thun, wans eim gelegen ist, hetten sie nur darbey geschriben, wans eim sanft thut. Ein teils grobe mucker sagen, es sein keine bona opera in latrone gewesen, bona opera heissen nicht, wan einer auf den abendt spacirn geht und gibt etwan ein pfennig um gotts willen. In latrone fuerunt bona opera 1) Illa miranda fides lucens in eo quod videt illum simul pendentem esse Christum. 2) Cum fide est conjuncta dilectio, item, refutatio alterius latronis.

Ø. M.

Nr. 29 (f. 264). **Jocus Erasmi Roterodami.**

Erasmus dixit: Stomachus meus est Lutheranus ac mens christiana. Est festivissime et sapientissime dictum et est bella ambiguitas in vocabulo stomachus. In specie quidem significat, ego propter ventriculum cogor edere carnem, sed recte hoc dicere vult, ego tam succenseo pontificum sceleribus quam Lutherus, nam per stomachum intelligit indignationem, quia bilosis, quos graeci vocant ὀξυχόλους statim exaestuat bilis in orificio ventriculi, sicut usitate dicitur, kleinen leutten ligt der dreck nahe, est cholericis, qui sunt praecipitis irae, jach zornig, sed mea mater mutabat regularissime, quia erat sapientissima et dixit, jach zornig, et verum est, omnis ὀξύχολος est fatuus, Er weis nicht, wan er zornig ist, was er thut, er thut oft das ihn hernach gereuet.

Nr. 30 (f. 237[b]). **De Durero.**

Durerus dicit, se juvenem amasse prodigiosos ductus, jam autem senem studere simplicitati naturae, ut eam effingere et exprimere aliquo modo possit, et dolere se, quod tam procul adhuc abesset a naturae perfectione.

Idem dixit, se a multis pulchris viris et virginibus impetrasse, ut paterentur, se nudos et nudas depingi, ut lineamenta et proportionem imitaretur.

Durerus, cum Maximilianus carbone imaginem aliquam delineasset, quam ab ipso pingi volebat, et carbo aliquoties fractus esset, ipse postea expeditius pinxit eandem imaginem. Ibi Maximilianus quaesivit a Durero, quo fieret, ut ipsius carbo non frangeretur. Subridens Durerus respondit: Gnediger keiser, ich wolt nicht gerne, das ihr so mahlen kundet, wie ich, quasi diceret, in hac re me exercui, tu habes graviora negocia. Aliud est sceptrum, aliud plectrum.

Digitized by Google

5.

Miscellen.

1. Ueber die Verbreitung der Beginen in Hessen und deren Grundsätze.

Nos Fulradus archipresbiter Sedis in Fredeberg, Johannes pastor parrochialis Ecclesie in Grûningen, Dytwinus plebanus in Bettinhusin pro tunc kemerarius dicte Sedis recognoscimus et tenore presencium constare cupimus vniuersis, quod requisicione honesti viri dominj Hey. plebani Mynzhinb(ergensis) ad nostram necnon discretorum virorum dominorum Bertoldi primissarij Mynzhinb(ergensis) Heynr(ici) de Hulzh(eim) vicarij in Grûningin Cunradi dicti Rost Cûnradi campanatoris Johannis notarij dicti Opidi presenciam quedam venit mulier in habitu pycardorum et beckinarum a Sancta Ecclesia dudum reprobata, fassa, quod olym in tempore reprobacionis ipsius habitus perseuerasset sine mutacione nec non ipsum vellet mutare quoquomodo et si cremari deberet. Item fassa quod alias mulieres et iuuenculas ad eundem habitum gerendum incitauerit dixitque, castitatis habitum illum esse ac sine eo nullus tenere posset votum continencie videlicet panno gryseo et albo, Similiter fassa quod in Ecclesia talium juuencularum crines absciserit atque diuersis doctrinis ipsas ad huiusmodi ritum et habitum gerendum instruxerit; ipsa autem requisita qua intencione et auctoritate illud faceret et vnde haberet dixit a deo se habere. Siquidem pro hiis vt videbatur erroribus et quibusdam aliis forsan increpacione quorundam postmodum iterum nobis presentibus aliisque fidedignis . . personis videlicet dominis Rûdolfo plebano in Beldirsh(eym) Wickero plebano in Hulzh(eym) Cûnrado de Oberinhobin milite Gerlaco de Lundorf Sculteto Mynzhinb(ergensi) Johanne Gelyn dicto Shwarzhen Scabinis ibidem venit dicta mulier dixit si quos articulos erroris habuerit agere vellet penitenciam ac fide data promisit instructionibus et iussionibus . . plebani sui necnon meis Fulradi et meis Dytwini prefatis in omnibus obedire et pro dicta rebellione seu inobediencia a dominis nostris Sancte Moguntinensis sedis judicibus inpetrare beneficium absolucionis. Hiis enim minime expletis in dicta pertinacia fidei promissum non aduertens quod violauit loco iuramenti factum perseuerare non formidat. Et ut hec omnia clareant euidencius sigilla nostra precibus prenarrati dominj Hey.

Digitized by Google

plebani Mynzhinb(ergensis) huic scripto sunt appensa sub anno dominice jncarnacionis M° ccc° xLv°.

Die im Archiv der Stadt Minzenberg in Oberhessen (Grossherzogtum Hessen) befindliche Originalurkunde ist mir von Sr. Erlaucht dem Herrn Grafen Fr. zu Solms-Laubach mitgeteilt. Die Siegel sind abgefallen. Die Urkunde selbst ist durchgerissen. Auf der Rückseite stehen von einer Hand des 15. bis 16. Jahrhunderts die Worte: „Hec litera continet varia nullius vtilitatis", d. h. keine Aufzeichnungen über Güter und Renten. — Der in der obigen Urkunde genannte Pfarrer von Minzenberg hiess nach anderen gleichzeitigen Urkunden Heynemannus, so z. B. in einer von 1338, wo neben ihm Bertoldus capellanus prime misse und Theodericus et Arnuldus vicarij eiusdem Ecclesie vorkommen.

Elberfeld. *W. Crecelius.*

---

2. Hieronymus von Prag in Köln.

In der ersten Matrikel der Universität Köln ist Hieronymus von Prag unter dem 2. Rectorat des Johannes Vogel (24. März bis Ende Juni 1406) eingetragen.

Die Rectoren wurden damals auf ein Vierteljahr gewählt. So war es Johannes Vogel schon im December 1405 geworden, wie die folgende Aufzeichnung in der Matrikel lehrt:

Subsequenter de Anno domini millesimo Quadringentesimo quinto jn sabbato ante vigiliam Beati apostoli Thome Ego Jo. Vogel electus fui in Rectorem apud predicatores Colonie etc.

Nach Ablauf der gesetzlichen Zeit wurde er wieder gewählt:

Aduertendum quod de anno predicto [1]) die xxiiij. mensis Martij celebrata missa apud carmelitas fui iterato electus in Rectorem.

Unter den während dieses 2. Rectorates Immatriculirten steht zuerst Hieronymus von Prag:

Primo dominus Jeronimus de Praga magister in Artibus Parysiensis, soluit medium de quo Symon Bedellus habuit vnum album et sic remanserunt duo penes me.

---

[1]) D. h. 1405 oder nach unserer Zeitrechnung 1406; in Köln begann man damals das neue Jahr erst mit Ostern.

Digitized by Google

Noch ein anderer Böhme ist unter demselben Rectorate eingezeichnet:

Item Nicolaus de Praga Bohemus, jurauit et nihil dedit quia totus pauper, amore magistri Andree de Werdena cuius famulus extitit intitulatus.

Elberfeld. *W. Crecelius.*

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Untersuchung des Buches Von geistlicher Armut.

Von

Albrecht Ritschl.

Die Schrift, welche man bisher als Tauler's „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ kannte, hat der Dominikaner Heinrich Seuse Denifle zu Graz im Jahre 1877 unter dem Titel: „Das Buch von geistlicher Armut“ herausgegeben und in einer begleitenden Abhandlung dessen Herkunft von Tauler bestritten. Zur Herstellung des Textes hat er mehrere Handschriften aus dem 15. Jahrhundert benutzt, welche älter und vollständiger als diejenige sind, welche der erste Herausgeber Dan. Sudermann (Frankfurt 1621) hat abdrucken lassen. In jenen Handschriften lautet nun der Titel des Buches teils auf die Armut, teils auf die geistliche Armut; zugleich ist in derselben das Buch durchaus nicht mit Tauler in Verbindung gesetzt. Vielmehr ist dessen Name dem Buche nur durch Sudermann angehängt worden, der dieselbe Willkür auch bei der Herausgabe anderer mystischer Schriften geübt hat (Denifle, Einleitung, S. L). Durch diese Tatsache wird das Gewicht der Gründe erheblich unterstützt, welche Denifle aus der Vergleichung dieses Buches mit den Predigten Tauler's schöpft, um die Annahme, dass er der Verfasser sei, zu widerlegen. Diese Beweisführung krönt nun aber der gelehrte Herausgeber durch eine positive Vermutung über die Herkunft des Buches. Nämlich aus der in dem Buche durchgehenden Betonung des Gedankens, dass die christliche Vollkommenheit die vollständige äussere Armut einschliesse, und daraus, dass Tauler in seinen Predigten nur auf den

Digitized by Google

Wert der inneren Armut oder Abgeschiedenheit von der Welt hinhält, folgert er, der Verfasser sei viel eher für einen Anhänger der Fraticellen, also einen Franciskaner-Spiritualen zu halten, als für einen Dominikaner. Allein dieser Gedanke Tauler's wird auch in dem Buche von der Armut nicht verleugnet. „Daz ist ein notdurft zu dem himelreiche, daz man der dinge von innan ledig sy; und daz sind gute leute" (50, 16; 53, 30; 55, 20). Ferner verweist Denifle selbst auf Aussprüche Tauler's, welche dem Grundgedanken des vorliegenden Buches zustimmen, dass die höchste Armut zugleich äusserlich und innerlich sein müsse. Dieses ist ja auch die gemeinsame katholische Lehre. Es ist also nicht ersichtlich, warum eine Schrift, in welcher dieser Gedanke überwiegt, franciskanische und nicht dominikanische Art an sich tragen soll. Soweit eine Abweichung zwischen Tauler und dem Buch von der Armut auf diesem Punkte obwaltet, ist sie nur daraus zu erklären, dass Tauler's Predigten an die Laiengemeinde gerichtet sind, das vorliegende Buch aber auf die Mönchsgemeinde berechnet ist. Den Laien, die im weltlichen Berufe bleiben sollen, konnte Tauler von seinem Standpunkt aus nur die innere Armut einschärfen. Das Buch von der Armut aber brauchte sich nur beiläufig darauf einzulassen, dass man selig werden könne, auch wenn man die Dinge zu seiner Notdurft besitzt, weil es sich nur an Mönche richtet, welche eben nicht einmal ihre Notdurft zum Eigentum haben. Dieser Gesichtskreis wird im Eingang zum zweiten Teil eröffnet. Hier wird dem niederen Grade der Liebe zu Christus, nämlich der Erfüllung der zehn Gebote, der andere Grad gegenüber gestellt, das wir halten seine Räte, d. i. seine Lehre des heiligen Evangeliums, in der er uns geraten hat ihm „nachzufolgen in einem armen Leben" (93, 14). Der Arme und Vollkommene, wie er in diesem Buche beschrieben ist, wird auf Almosen angewiesen (6, 28), er muss seine Lebensnotdurft heischen (111, 9). Denn die zugleich äussere und innere Armut (5, 19; 106, 19), auf die es ankommt, soweit sie möglich ist (6, 14), ist eben insofern eingeschränkt, als man die Notdurft des leiblichen Lebens zu erbetteln hat, wenn man auf ihren Besitz ver-

Digitized by Google

zichtet hat. Ausserdem wird hier erwogen, wie arme Menschen, die in „Sammenungen“ sich befinden und einer dem andern gehorsam sind, sich trotz ihrer Abkehr von allen Creaturen in Abhängigkeit von Menschen begeben dürfen. Dieses Verhältnis wird nämlich gutgeheissen unter Anderem, wenn man um Brot geht durch eigene Notdurft und die des Bruders (11, 36). Also das Buch ist eine Anleitung zur Frömmigkeit für Bettelmönche; und hienach ist es nicht ersichtlich, warum die Anweisung zur vollständigen Armut, welche ebenso gut für Dominikaner wie für Franciskaner zweckmässig war, mehr von einem Franciskaner als von einem Dominikaner herrühren sollte. Dieses gilt auch in Hinsicht des Umstandes, dass die Armen, d. h. Bettelmönche, vor Verbindungen mit reichen Leuten gewarnt werden, als vor einem Werke des bösen Geistes und einem Zuge zur Hölle (7, 14; 13, 28; 111, 28). Denn schon 17 Jahre nach dem Tode des heiligen Franz (also 1243) hatte der englische Benedictiner Matthäus Paris in seiner englischen Geschichte zu rügen, dass die Bettelmönche beider Orden sich an die Vornehmen hinandrängen, um sie für ihre Interessen auszubeuten [1]). Diese Umstände bieten also auch nichts dar, um über den dominikanischen oder franciskanischen Ursprung des Buches zu entscheiden. Tauler betont die Aufgabe der vollkommenen Armut nicht, nicht weil er Dominikaner war, sondern weil wir ihn nur aus seinen an Laien gerichteten Predigten kennen. Der Verfasser des Buches von der Armut, indem er die vollkommene Armut als die Aufgabe des Bettelmönches behandelt, könnte, bloss nach dieser Rücksicht beurteilt, ebenso gut Dominikaner als Franciskaner sein.

Deshalb ist die Vermutung von Denifle, das Buch sei franciskanischen Ursprunges, nicht durch genügende und überzeugungskräftige Gründe empfohlen. Liesse sich jedoch diese Vermutung durch andere Beweismittel sicher stellen, so würde seine Abstammung von Tauler in der bündigsten Weise widerlegt. Denn, wie sich mir ergeben hat [2]), so

[1]) Gieseler, K.-G. II, 2. S. 331.

[2]) Geschichte des Pietismus I, 468—472.

Digitized by Google

trägt die Mystik in den beiden Bettelorden ein verschiedenes Gepräge; diese Verschiedenheit richtet sich nach den Begriffen von der Seligkeit, welche einerseits Thomas, andererseits Duns aufgestellt haben; endlich ist der im 17. Jahrhundert so genannte Quietismus nichts anderes als scotistische, d. h. franciskanische Mystik. Nun ist es mir aufgefallen, dass Denifle (S. XXV) von manchen Sätzen in dem Buche den Eindruck quietistischer Art empfangen hat. Er selbst hat wohl nicht geahnt, dass diese Beobachtung sich mit seiner Vermutung über den franciskanischen Ursprung des Buches berührt. Ich nehme jedoch davon den Anlass, zu prüfen, ob nicht das Buch die Merkmale an sich trägt, welche der scotistische Begriff von der Vereinigung der Sele mit Gott und der Seligkeit an sich trägt.

Denifle hat bei seiner Vergleichung des Buchs von der Armut mit den Taulerschen Predigten die Voraussetzung befolgt, dass jenes das Werk Einer Hand sei. Hingegen stelle ich zunächst fest, dass es ein Conglomerat verschiedener Abhandlungen ist. Eine Andeutung davon bietet schon das Inhaltsverzeichnis dar. Im ersten Teil des Buches reicht das Thema der Armut direct nur bis S. 22. Dasselbe wird auch erschöpft durch die Ausführung der drei Sätze: Armut ist erstens von allen Creaturen abgeschiedenes Wesen, zweitens: freies Vermögen, drittens: lauteres Wirken. Ausserdem umfasst die Grundschrift im zweiten Teil in S. 93—119 die Darstellung der vier Gründe, die zu einem armen Leben antreiben, erstens: die Lehre und das Leben unseres Herrn Jesu Christi, zweitens: die Vollkommenheit der Tugend, drittens: dass man sich und allen Creaturen sterben müsse, viertens: die Vollkommenheit eines schauenden Lebens. Gegen diese Grundschrift, welche wohlgeordnet, ohne Wiederholungen verläuft, und sich durch grosse Bündigkeit des Stils auszeichnet, heben sich die anderen Abschnitte des Buches schon durch die Ueberschriften ab. Indirect beziehen auch diese Abschnitte sich auf die Armut im Sinne der Grundschrift, und das Subject des äusserlich und innerlich Armen ist auch in den secundären Abschnitten der Gegenstand, um den sich alles dreht. Indessen im ersten Teil lautet der Titel des

Digitized by Google

nachträglichen Tractates: Im Menschen ist ein natürlich, ein gnädelich, ein göttlich Werk (S. 22—90). Dieser Einteilung entsprechen die Abschnitte S. 22—27, 27—54, 55—90. Die Ungleichheit ihres Umfanges ist dadurch begründet, dass die Wichtigkeit ihres Inhaltes sich steigert. Dieser Tractat (S. 22—90) ist im allgemeinen dadurch als ein Zusatz zu der Grundschrift erkennbar, dass er eine Menge von dem Stoff vorträgt, welcher in der Grundschrift erst im zweiten Teil als Anleitung zum armen Leben vorkommt. Der nachträgliche Tractat im zweiten Teil (S. 119—194) schildert vier Wege, welche den Menschen in ein schauendes Leben führen, ist also dem vierten Motiv zur Armut in der Grundschrift untergeordnet. Dieser Abschnitt ist aber voller Wiederholungen dessen, was in der Grundschrift vorkommt, und ist auch durch die breite, redselige Darstellung nicht bloss von ihr, sondern auch von dem nachträglichen Tractat im ersten Teile verschieden.

Die Grundschrift stellt, wie die oben bezeichnete Einteilung ausweist, ein sehr geordnetes und übersichtliches Gefüge dar (S. 3—22, 93—119). Die Armut innerlich und äusserlich, als die Ledigkeit von allen Dingen hat den höchsten religiösen Wert durch ihre Gleichheit mit Gott. Gott ist von den Creaturen abgeschiedenes Wesen, ist freies Vermögen, ist lauteres Wirken. Die Armut ist dieses alles auch; sie ist aller Creaturen ledig, indem sie nur an Gott haftet; sie ist recht edel und frei und verleiht der Sele ein Vermögen über alle Dinge, indem sie die Vereinigung des Geistes mit dem göttlichen Geiste in sich schliesst; sofern die Armut endlich in Gott verflossen und vereint ist, ist sie ein stillstehendes und unbewegliches Wesen und bewegt doch mit Gott alle Dinge (3, 9; 9, 29; 22, 1). Im einzelnen werden diese drei Gesichtspunkte durchgeführt wie folgt. Ist einmal der neuplatonische Gedanke gültig, dass Gott (1) von allen Creaturen abgeschiedenes Wesen ist, so ist die Bestimmung des Menschen, wegen seiner Seligkeit Gott zu erkennen und zu lieben, nur zu erfüllen, wenn er mit Gott dieses leistet. „Er soll Gott mit Gott erkennen und Gott mit Gott minnen; anders vermag er ihn nicht zu erkennen und zu minnen,

Digitized by Google

davon er selig sei, und soll seines Erkennens arm sein" (3, 31). Zwar ist das Erkennen aus der vernünftigen Unterscheidung in Bildern und Formen für den natürlichen Menschen nützlich und gewährt ihm Lust (94, 3); aber in dem Stande der Armut, wo der Mensch durch den Anschluss an Gott geeinfältigt und für die Mannigfaltigkeit nicht mehr da ist, hat er auf jene Erkenntnisweise zu verzichten (4, 3). In gleicher Art überschreitet die Armut auch die Linie der Gnaden und der Tugenden. Die Gnade, nämlich das Licht, das Gott aus sich selbst in die Sele giesst, um sie von Leiblichkeit in Geistlichkeit, von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einigkeit zu ziehen, diese Gnade wird im Moment der Einigung mit Gott selbst in Gott verwandelt. Auf diesem Punkte ist die Sele auch an Gnaden arm (4, 27). An der Tugend ferner sind die Werke creatürlich, die Meinung oder Absicht göttlich. Sofern nun Gott der Grund und das Ziel der Tugend ist, verträgt sie sich mit der Armut. Aber ein lauter armer Mensch begreift alle Tugend in dem einfachen Act der Liebe, nachdem er sich in den creatürlichen Tugendwerken ausgewirkt und die Bilder aller einzelnen Tugenden verloren hat (5, 1). Im zweiten Teil (104, 28 — 105, 26) wird dieser Umstand so erläutert, dass der arme Mensch, nachdem er sich in allen Tugenden geübt, eben durch die Verzichtleistung auf den Besitz sich auch der Möglichkeit, äussere Tugend, z. B. Barmherzigkeit zu erweisen, begebe, dass er so in ein Unvermögen komme, worin er die Tugend nicht mehr nach dem äusseren Werke oder dem Zufall, sondern nur noch im Wesen, d. h. nach der allgemeinen Liebesabsicht besitzt. Des Zufalles also ist der Arme ledig, wenn ihm göttliche Minne, d. h. Liebe zu Gott abgezogen hat alle zeitlichen Dinge und er kein Vermögen mehr hat, Tugend zu wirken mit der Materie, sondern wenn er allein mit einem einfachen Willen sich Gott überlässt in alle Tugend. Er wirkt nicht mehr Tugend hie und da, oder einmal und einmal nicht, sondern in der einfachen Ueberlassung seines Willens an Gott wirkt er alle Tugend im Wesen, in der Liebesabsicht, und diese ist unzerstörlich (5, 26). Mit dieser Abgeschiedenheit von den

Digitized by Google

Dingen erreicht es der Arme, dass er, was ohne das eigene Zutun ihm zufällt, als Gabe Gottes zu seinem Besten aufnimmt, es sei lieb oder leid, sauer oder süss, es sei an Almosen zu viel oder zu wenig für seine Notdurft (6, 19; 95, 30). Unter diesen Bedingungen ist die rechte Minne der Ausgang von sich selbst und von allen Dingen (7, 34). — Ist Gott (II) freies Vermögen, so ist auch Armut freies Vermögen, da ihr Adel Freiheit ist. „Armut ist aller Dinge ledig, davon ist Armut frei und edel." Denn indem die Sele nur Gott anhangt, so giebt sie allen Gebresten und allen geschaffenen Dingen Urlaub, und dringet in das ungeschaffene Gut, und gewinnt Gott mit Gewalt. Gott nämlich muss sich der Sele geben, welche alle Dinge lässt; denn es ist seine Natur, dass er sich der Sele gemeinsame, die sein empfänglich ist. Und wie es vorher hiess, dass der Arme in seiner Abgeschiedenheit alles als Gabe Gottes zu seinem Besten aufnimmt, so sind einer armen Sele in ihrer Freiheit alle Dinge gleich, lieb also leid, schelten als loben, Armut als Reichtum, Weh als Wohl, Feind als Freund. Ebenso ist Freiheit der Gewinn der wesentlichen Tugend, wie sie oben erklärt ist. Endlich die Freiheit giebt niemand als Gott der Vater, denn sie ist eine Kraft, die sonder Mittel aus Gott in die Sele fliesst, und der Sele alles Vermögen verleiht (8, 8 — 9, 7). Wenn nämlich die Sele in der Reue und in der Erleuchtung durch den heiligen Geist die Frucht der Wahrheit schmecket, so giebt sie die natürliche Freiheit ihres Willens zu den Dingen auf; dann nimmt Gott ihren Willen und kleidet ihn mit seinem Willen, macht ihn frei und allvermögend mit ihm nach dem Spruch: „Wer an Gott haftet, wird Ein Geist mit ihm" (9, 20). An diese Erörterung über die Armut als Freiheit werden zwei Excurse angeknüpft. Zuerst fragt es sich, inwieweit dazu der Verkehr mit anderen Menschen passt, der die Abhängigkeit von denselben mit sich bringt. Der Verfasser scheut sich nicht, hier die Folgerungen aus der einsiedlerischen Stellung zu ziehen, welche der Armut zukommt. Der Arme soll nichts Directes zur Besserung eines andern tun, und soll keinem besonderes Vertrauen schenken; auch das Sittengesetz der Christenheit verpflichtet ihn

Digitized by Google

nicht zu äusseren Diensten gegen den Nächsten, da er in seiner Gottesminne als der wesentlichen Tugend alles wirkt, was die Christenheit in äusserlicher Weise vollbringt. Indessen wird für die klösterliche Gemeinschaft zugelassen, dass auch der in Gott freie Arme für sich und die Brüder Speise heischt, für sich und die Brüder der Tugend obliegt und sich übrigens gegen sie zu äusserlichem Liebeswerk herbeilässt, wenn er von Gott dazu gemahnt wird (9, 36 — 16, 11). Der zweite Excurs beschäftigt sich mit der ungeordneten Freiheit, welche der Freiheit in Gott gleich zu sein behauptet, aber in Wahrheit ihr entgegengesetzt ist (16, 12 — 20, 11). Es handelt sich hier um mehrere fehlerhafte Formen von Frömmigkeit, unter denen neben den äusserlich Devoten ohne Selbsterkenntnis die antinomistischen „freien Geiste" hervorragen. Für die Charakteristik der rechten Freiheit ergiebt sich in diesem Zusammenhange noch, dass dieselbe mit Demut und Geduld und mit Furchtlosigkeit ausgestattet ist (16, 16; 17, 3), während es neben Hochfahrt, Ungeduld und Angst im Leben ein Merkmal beider Formen ungeordneter Freiheit ist, dass sie „urteilen über andere Leute" (18, 26; 19, 14). — Ist Gott (III) lauteres Wirken, so ist auch Armut lauteres Wirken. Dies ist zunächst nur ein anderer Ausdruck für die Freiheit in Gott. Deshalb wird der Gedanke wiederholt, dass, wenn der Mensch die Dinge verlassen hat und Gott allein anhanget, dann Gott sich ihm geben muss. Aber zugleich heisst es, dass Gott ihm auch alle Dinge wiedergeben muss. Und so nimmt der Arme an den vier Formen des göttlichen Schaffens teil. Er macht aus nichts etwas, d. h. es werden, indem Gott in ihm wirkt, alle guten Werke, die Christus und die Heiligen je gewirkt haben, ihm eigen. Er macht aus etwas anderes, d. h. indem er dem eigenen Wirken entsagt, das in der Zeit verläuft, und sich in Gott kehrt, so macht er aus Zeit Ewigkeit. Er macht etwas besser als es zuvor war, d. h. die guten Werke, die er zur Vollkommenheit der Liebe erhebt. Er macht etwas zunichte und macht anderes, d. h. er überwindet seine Untugend mit Tugend (20, 12 — 21, 40). Diese etwas formalistische Darstellung empfängt aus dem

Digitized by Google

zweiten Teil der Grundschrift noch einige Ergänzung. Des Menschen Bestes, heisst es hier, ist, dass er aller eigenen Werke ledig sei; denn dann ist er ein blosses Werkzeug Gottes. Und alles, was Gott von uns haben will, ist, dass wir müssig sind und ihn Werkmeister sein lassen. Wären wir zumal müssig, so wären wir vollkommene Menschen. Darum ist alles Gute von Gott, und was nicht von Gott ist, ist nicht gut; ja, wenn ein Mensch betet, und es ist nicht von Gott, so ist es nicht gut. Man erkennt aber diese Stufe der Gelassenheit an Gott an den drei übernatürlichen Tugenden, Glaube, Zuversicht, Liebe, und was diese mehrt, giebt sich als Zeichen göttlicher Wirkung kund (101, 19 — 102, 13). In der leitenden Darstellung des ersten Teils folgt noch eine theoretische Erörterung darüber, wie die Armut zugleich als lauter, einfach, unbeweglich und doch als Wirken vorzustellen sei. Dieses wird nach Analogie mit der bekannten aristotelischen Definition von Gott beantwortet, der selbst unbeweglich alles bewegt (22, 1). Hier begegnet ferner der Satz, dass der Mensch zusammengelegt ist aus Zeit und Ewigkeit. Denifle hat an dieser in dem Buche noch sonst vorkommenden Vorstellung Anstoss genommen. Er nennt sie eine absurde Lehre (S. XXXIX), indem er sie von dem Ursprunge der Sele versteht, und sie mit der „einzig richtigen", nämlich der aristotelischen Lehre von Tauler und Thomas vergleicht, dass die Sele zwischen Ewigkeit und Zeit geschaffen sei. Aber über die Erschaffung des Menschen urteilt der Verfasser der Grundschrift hier gar nicht. Der Mensch kommt für die Ewigkeit in Betracht einmal nach seiner Bestimmung, dann aber so, wie er in dem Stande der Armut als lauterem Wirken „erhoben wird mit den obersten Kräften aus Zeit in Ewigkeit". — Aus dem zweiten Teile der Grundschrift ist noch folgendes Charakteristische hinzuzufügen. Der Arme erscheint wegen seiner Stellung zu Gott als Mittelpunkt der moralischen Welt. So wie er schon prädicirt ist als der, welchem alle guten Werke von Christus und allen Heiligen eigen sind (20, 28), so heisst es nun, dass alles sein Geben und Nehmen lohnbar, d. h. verdienstlich ist; nämlich alle Liebe, welche ihm Men-

Digitized by Google

schen beweisen, hat ihr Motiv nicht in natürlichen Verhältnissen, sondern nur in Gnade. Davon ist sein Leben so fruchtbar; denn alle die ihm Liebe beweisen, die verdienen Lohn an ihm, und er bringt nicht allein sich ins Himmelreich, sondern manchen Menschen mit sich (96, 1). Was bisher aus dem Buch von der Armut mitgeteilt ist, bezieht sich mehr auf das Ziel und weniger auf den Weg, auf dem das Ziel zu erreichen ist. Hierüber giebt nun der zweite Teil die Auskunft, dass unter Voraussetzung der Heiligung, d. h. der Nachfolge Christi, der Uebung in den Tugenden und der Mortification, die Schauung, die Contemplation, der Weg ist, auf welchem die Vereinigung mit Gott erfolgt. „Hat sich der Mensch gekehrt zu dem besten Teil, das ist Gott, der ist dann allein sein Gegenwurf, und da drucket er sich in und verbirget sich vor allen Creaturen; und die heissen die verborgenen Gottesfreunde“ (112, 25). Allerdings ist dieses Schauen ebenso lauteres Leiden Gottes, wie die Armut selbst (119, 3). Das heisst, in dem Masse als die Schauung Gottes erfolgreich ist, ist sie von dem Ziele, nämlich der Aufgebung des Willens in Gott, nicht zu unterscheiden. Man kann sich davon überzeugen, wie die contemplative Haltung der Maria Magdalena nach dem Hohenliede „Der minnenden Sele Buche“ gedeutet wird: „Unser herr kan nur mit müssigen lüten gesponsieren, wan sponsieren ist nit andres wan ein biwonunge des minnenden mit dem geminten, und die biwonunge mit got mag nit gesin, danne vor abgescheiden sin von allen creaturen . . . Und danne wurt die sele geküsset von got, so ihr begierde erhaben wurt über alle zitliche ding und alleine hanget vor dem antlitz gottes: so bütet ir got sin antlitz und küsset sie. Und küssen ist nit anders wann vereinunge liebes mit liebe, und da gaffet eins daz ander an und eins ist also vergleffet uf daz ander, daz eins ane daz ander nit enmag, also gar sint sie mit minnen zusamen gebunden.“ (113, 17.) In dieser Darstellung geht Schauung und Gelassenheit des Willens in Gott in einander. Den Beginn der Schauung oder Selbstverleugnung ferner knüpft der Verfasser, nach dem Vorgange des heiligen Bernhard an die „stete innerliche Betrachtung des

Digitized by Google

Leidens unseres Herren", durch welche die leibliche Lust überwunden wird. Denn indem der Mensch sich senkt in das Leiden des Herrn, so wird er geläutert, und in der Lauterkeit entspringt ein Licht, und dasselbe brennt und verschmilzt an ihm alle leibliche Lust . . . Und wer davon allerwege göttliche Lust will haben, der halte seinen Mund an die Wunden unseres Herrn und sauge daraus. In der Wahrheit, ist er stets an dem Saugen, so fliesst er über von göttlicher Lust. Die Wunden unseres Herren stecken also voll Süssigkeit, in Wahrheit, der es recht wüsste, alle Menschen kehrten sich zu dem Leiden des Herrn (96, 15). Indessen dieses Lustmotiv, welches dem natürlichen Streben der Menschen nach Trost gleichgesetzt wird, gilt bloss für den Anfang des Weges zur Armut. Für die Höhe der Vollkommenheit ergiebt sich die umgekehrte Regel. Die Armen nämlich sind fortwährend im Sterben, davon aber werden sie reich an Gnade, was sie selber nicht wissen. „Und es geschieht wohl, dass es einem Menschen dünkt, dass er von Gott und von allen Creaturen verlassen sei, und keine Gnade habe; aber der Mangel und die Verlassenheit tödtet die Natur zu Grunde, und der Grund wird erfüllt mit unaussprechlicher Gnade; denn wie das Sterben ist, darnach ist auch die Gnade" (111, 11).

Der Gedankenkreis, welchen ich vorgelegt habe, ist scotistisch. Ich brauche nicht die Grundsätze des Duns über die Seligkeit zu wiederholen, welche in der Geschichte des Pietismus I, S. 470 angegeben sind. Entscheidend für die Uebereinstimmung des mystischen Schriftstellers mit dem franciskanischen Schultheologen ist einmal, dass er den Willen des Menschen als die Function der Vereinigung mit Gott darstellt, und die Schauung Gottes nur sofern sie den Willen zur Willenlosigkeit in Gott führt, ferner, dass er die Wahrnehmung des Gnadenstandes in der Lust nicht als wesentliches Merkmal der wirklichen Seligkeit rechnet, sondern das Gefühl der Verlassenheit durch Gott als mögliche Begleitung derselben zulässt. Durch diese Uebereinstimmung mit Duns Scotus ist die Abfassung der Grundschrift im Buche von der Armut durch den Dominikaner Tauler definitiv ausge-

Digitized by Google

schlossen, welcher wie Eckhart die theoretische Erkenntnis als die Function der Vereinigung mit Gott setzt. Der Eindruck quietistischer Art, welchen Denifle von manchen Zügen des Buches empfangen hat, ist durch die Analyse des Buches vollständig erklärt. Denn was man späterhin Quietismus genannt hat, ist die Mystik des Franciskanerordens. Und schon in diesem Document des 14. Jahrhunderts begegnet ein Zug, welcher im 17. Jahrhundert mit zur Verurteilung des Quietisten Molinos Anlass gegeben hat, nämlich der Grundsatz, dass man die Communion so häufig wie möglich zu suchen habe. „Wer Ernst hat, das Leiden unseres Herrn zu betrachten, der gehe fröhlich zu Gottes Frohnleichnam, denn es ist ihm gar nütze, und er wird gar reich an Gnaden. Ach, wer alle Menschen könnte dazu bringen! In Wahrheit sie würden alle selig und vollkommene Menschen." (97, 36 — 98, 23.)

Der scotistische Typus beherrscht auch die Abhandlung, welche den noch übrigen, umfangreicheren Abschnitt des zweiten Teiles ausfüllt (S. 119—194). Sie bezieht sich auf die vier Wege, welche den Menschen leiten in ein arm, vollkommen, schauendes Leben, 1) dass er allem dem abgeht, was wider Gott, dessen Ursache Gott nicht ist (Ursachen der Sünden, zeitliches Gut, Ehe, Amt) und was nicht Gott bloss (an sich) ist; 2) dass er tritt in die Fusstapfen Christi; 3) dass er sich in den geistlichen Tod begiebt; 4) dass er sich hütet, durch Gefallen an leiblichem oder geistlichem Gut aus der einfältigen Lauterkeit gesetzt zu werden. Die Darstellung lässt, wie oben gesagt ist, eine andere Hand erkennen, als von welcher die Grundschrift des Buches herrührt. Indessen kehren alle Gesichtspunkte des ursprünglichen Verfassers wieder: die Armut als Abwendung von den Creaturen und ausschliessliche Zuwendung zu Gott (185, 33 — 187, 13), die Freiheit in Gott (129, 28), welche aber eigentlich das lautere Wirken Gottes in demjenigen ist, welcher seinen Willen an Gott aufgegeben hat (131, 15; 137, 6; 167, 36; 193, 25). Durch diese Betrachtung, namentlich an der letzteren Stelle, wird die Anleitung dazu überschritten, dass man durch die äusserliche Uebung in dem Bilde Christi, dessen Leben und Lehre eben die

Digitized by Google

Armut innerlich und äusserlich darstellt (190, 16), und durch die fleissige Betrachtung seiner Leiden das Minnefeuer in sich erweckt, welches alles der Wahrheit Ungleiche verbrennt (123, 21; 155, 17; 156, 30). Es ist jedoch nur der Anfang des vorgeschriebenen Weges, dass man aus den Wunden Jesu die sein Leiden vergeltende Gegenliebe saugt (128, 5; 134, 23) und die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Gott und sich selbst erfährt (183, 13). Denn wenn „darnach die wirkende Minne alle Ungleichheit abwirket, so steht dann eine süsse Minne in dem Menschen auf, und das heisst die leidende Minne, die dann in einer stillen Ruhe Gott leidet. Und sie wirkt nicht mehr, vielmehr Gott wirket und sie leidet. Und dann ist die Sele in einem ewigen Eindringen in Gott, und Gott zieht sie mit ihm selber in sich selber und macht die Sele eine Minne mit ihm. Und dann wird der Mensch zumal Minne mit Gott, und der ihm einen Namen geben sollte, so wäre das sein allereigenster Name: Minne, denn es ist nichts anderes an ihm als Minne" (193, 24). Die eben geschilderten Erfahrungen sollen auf beiden Stufen mit Lust verbunden sein. In der lauteren Liebe gebiert sich göttliche Freude (150, 39). Und die vorher angeführte Stelle kurz vor dem Schluss des Buches geht dahin fort, dass in der einfachen göttlichen Minne zugleich die allergrösste Lust obwaltet, die man in der Zeit haben mag (193, 36). Nichtsdestoweniger bewährt sich in den Schlussworten dieses Tractates der Gesichtspunkt des Duns, dass die Lust keine notwendige Begleitung der Seligkeit in der Vereinigung mit Gott bildet. „Der Mensch soll nicht mit Minnen auf der Lust bleiben, also dass er Gott minne um Lust; vielmehr soll er Gott minnen um Gott, und soll auf alle Lust verzichten, und soll Gott allein anhangen ohne alles Warum. Und also ist seine Minne vollkommen; denn minnete er Gott um Lust, so minnete er ihn creatürlicher Weise" (194, 1—5). Dieser Gedanke ist nur noch nicht so in den Vordergrund gerückt, wie es im späteren Verlauf des Quietismus geschah. Der scotistische Gedanke, dass der Wille die Function der Vereinigung mit Gott ist, zieht auch das Mistrauen gegen Visionen nach sich. Denn wer

Digitized by Google

sich der Visionen annimmt, geht noch mit bildlichem Vorstellen um, und dies ist ein Zeichen davon, dass der Grund des Menschen nicht einfältig und gottförmig ist (192, 19; 193, 33). Damit stimmt überein, dass im ersten Teil der Grundschrift eine Form der ungeordneten Freiheit aus der Wertschätzung der Visionen abgeleitet wird (19, 39). Dieselbe Uebereinstimmung findet sich in der Beziehung, dass der vollkommene arme Mensch, indem er sich nicht den Liebeswerken gegen Andere zuwendet, darum doch die Gesetze der Kirche hält, weil er in dem wesentlichen Liebeswerk in Gott begriffen ist (126, 17—37; vgl. 11, 18). Ebenso wird auch in diesem Tractat das Recht der „in rechter, abgeschiedener Gleichheit mit Gott" Stehenden auf den häufigen und ungehinderten Genuss des Abendmahls aufrecht erhalten. Denn da sie als solche dessen würdig sind, so mögen sie es empfangen, wann sie wollen. Den Anderen freilich darf das Sacrament entzogen werden so lange, bis auch sie erwählet werden zu rechten Kindern (145, 9—35). Diese Bestimmung geht über die Grundschrift hinaus. Sie verstösst zwar nicht gegen die Bedingung der wahren Frömmigkeit, über niemand zu urteilen, da sie nicht gegen gewisse Einzelne sich richtet, sondern nur eine Gruppe bezeichnet. Allein diese Fürsorge für die kirchliche Disciplin ist bei einem Vertreter quietistischer Mystik befremdend.

Der nachträgliche Abschnitt im ersten Teil (S. 22—90) unterscheidet sich von der Grundschrift durch die Hervorhebung der Erkenntnis in dem Vorgang der Einigung mit Gott. Wenn nämlich der Mensch mit seiner natürlichen Erkenntnis einen wahren Unterschied aller Wahrheit in sich hat, so soll er allen Unterschied aufgeben, und sich eintragen mit Ein in Ein, und in dem Ein soll er verbleiben, und soll es anschauen in einem einfältigen Anblicke. Und wenn es zu dieser Anschauung Gottes in seiner Einfachheit kommt, so fällt ab alles natürliche Gewerke, und ist müssig und sitzet und ruhet in einer lauteren Stille und da ist der Geist gekommen in seinen ersten Ursprung, daraus er geflossen ist (25, 34 — 26, 7). Diese lautere Erkenntnis wird als der Ursprung des wahren Lebens bezeichnet (26, 23),

Digitized by Google

ferner als der Grund der vollen Welterkenntnis; ein göttlicher Mensch versteht in einem lauteren Innebleiben in Gott alle Dinge, denn wer Gott versteht, der versteht alle Dinge (38, 23). Specieller wird folgende Auskunft gegeben: das Sprechen des göttlichen Geistes in den Menschen ist ein blosser Vorwurf göttlicher Wahrheit, in die der menschliche Geist gerückt wird ohne Sinnlichkeit, so dass der Geist geeinigt wird mit dem göttlichen Geist. Der Geist des Menschen geht aus sich selbst nach seiner Geschaffenheit und wirft sich in ein lauteres Nicht. Und das Nicht ist das göttliche Bild, das in den Geist gedrückt ist und bleibet da, und mag nicht zu Nicht werden, und das nimmt Gott und einigt es mit ihm (44, 27). Diese Beschreibung des höchsten Vorganges ist verschieden von der in der Grundschrift massgebenden Vorstellung, dass der Wille des Menschen mit Gottes Willen bekleidet und in ihn aufgesogen wird (9, 23). Demgemäss habe ich von den eben mitgeteilten Sätzen zuerst den Eindruck empfangen, dass sie thomistisch gemeint seien. Indessen ist das doch nicht der Fall. Die Einigung mit Gott in der einfachen erkennenden Anschauung, welche die mitgeteilten Sätze bezeichnen, wird unmittelbar darnach umgesetzt in die Beziehungen des Willens. Des Menschen Geist ist auch darin ein Geist mit Gott, dass er alles geistigt, was Gott geistigt. Das heisst, Gott hat alle Dinge geschaffen aus Liebe, und als Gott alle Dinge schuf, waren sie gut. So soll (in der Einigung mit Gott) der menschliche Geist alle Dinge wirken aus Liebe, und alles was er dann tut, ist gut und ein Werk Gottes. Der Geist des Menschen spricht hiemit alle Dinge wieder in Gott, so er in allen seinen Werken die Ehre Gottes meint, und in dem, was ihm begegnet und zufällt, allerwege in einer lauteren Empfänglichkeit Gottes steht, dass er höre, wenn Gott sprechen will. In diesem gelassenen Wiedergeben aller Dinge in Gott macht er sich zu einem Freund Gottes (45, 1—34). Schon hieraus ergiebt sich, dass die in diesem Tractate hervorgehobene intuitive Erkenntnis Gottes nicht als die Hauptsache, sondern als das Mittel für die Vereinigung des Willens mit Gott gemeint ist. Das wird demnächst durch eine spe-

Digitized by Google

cielle Ausführung der Gottesfreundschaft [1]) bestätigt, in welcher das Resultat ganz scotistisch so lautet: Wer ein Freund will sein darin, dass er ein Geist mit Gott will sein, der muss alle Dinge lassen von Minnen, und seine Minne allein mit Gott vereinigen (53, 10). Endlich kommt der scotistische Gesichtspunkt unter dem dritten Thema des Tractates „von dem göttlichen Werk im Menschen" zu voller und entscheidender Geltung, in der prächtigen Schilderung der Vollkommenen, welche der Grundschrift am nächsten tritt, und die ich mich nicht enthalten kann, in der Anmerkung anzuführen [2]). Uebereinstimmend mit der Grundschrift wird

---

[1]) Dieser Titel ist der gemeinsame Anspruch aller rechtgläubigen und ketzerischen Vertreter der mystischen Frömmigkeit.

[2]) S. 56, 6 — 57, 2. Aber die menschen die allen dingen uz gant usserlich und innerlich, und dar zu einen flissigen inker habent in sich selber, und lugent waz got welle von in haben, dem sint sie gnug in alle wise, und sich bekümberent mit guten innerlichen betrachtungen in dem liden unsers herren, und waz sie dar an hindert, dem gant sie abe und nement nu war der rechten warheit, die got ist, und der gebent sie stat in in zu würekende. Und dar zu übent sie sich usserlichen in allen tugenden die sie vermügent, und waz sie nit vermügent mit den wercken, daz vollenbringent sie mit dem willen, und got nimet ihren willen für die werck, wan sie tunt alles daz sie vermügent, und daz sie nit vermügent daz vordert got nit an sie. Und die menschen sint uf dem wege der vollekomenheit, und sie kriegent mit nieman noch urteilent nieman, mer: sie bevelhent alle ding gotte, wan sie sint recht verzigen ir selbs und aller dinge. Und davon nement sie sich keines dinges an, und in dem uzgange ir selbes und aller dinge so kummet der geist in sie und zühet sie zu male an sich und vereiniget sie mit ime, daz sie ein geist mit ime werdent. Und daz sprichet der götliche geist in den menschen, daz er aller dinge ledig werde. Und in der ledikeit und blossheit so mag got würcken ane alle hindernisse. Und daz werck, daz got danne würcket in einer lutern selen daz ist edeler, dann alle die werck die got ie gewürckete in zit oder in ewikeit, und daz ist dar umb: do got alle ding geschuf, do hat er kein hindernisse an sinem werck; aber daz werck daz got in der selen würcket, da mag er an gehindert werden von friheite des willen. Und von dem daz sie iren willen vereiniget mit gottes willen, so ist daz werck also edel. Nu möchte man sprechen, waz daz werck sy. Es ist nit anders denne ein offenbarunge gottes in der selen, daz sich got der selen zöuget. Und got ist der würcker und das werck, und daz er würcket daz

Digitized by Google

ferner auch die Unbeweglichkeit des mit Gott vereinigten Willens gelehrt (80, 25).

Es kommen in diesem Tractat einige Unebenheiten vor. Neben der Formel der Grundschrift, dass der Mensch aus Zeit und Ewigkeit zusammengelegt ist (22, 12), welche in dem nachträglichen Abschnitt zweimal (48, 29; 83, 6) wiederkehrt, findet sich dazwischen (51, 32) die zwar ähnlich lautende, aber sachlich ganz verschiedene Aussage, dass der Mensch geschaffen ist von Zeit und von Ewigkeit; jenes gilt für den Leib, dieses für den Geist, der aus Gott geflossen ist (51, 38), wie es auch schon oben aus dem Beginne des Tractates (26, 6) angeführt worden ist. Ferner gehören diesem Tractate die oben (S. 338) angeführten Aeusserungen darüber an, dass man auch bei nur innerer Armut gut und andächtig sei und selig werde. Kurz vor diesen Stellen (50, 16; 53, 30; 55, 20) wird jedoch gegen die Meinung, die volle Armut sei nicht für Alle bestimmt, für gewisse Leute sei anzunehmen, dass Gott sie zur Ehe und zu zeitlichem Besitz bestimmt habe, geantwortet, das beste, nämlich die volle Armut, gehöre allen Menschen zu, und Gott wolle es geben, wenn wir es nehmen wollen (46, 30 — 47, 4). Es ist eine wunderliche Uebertreibung, dass eigentlich alle Christen Bettelmönche sein sollen! Indessen hat man diese Aeusserung als ein unwillkürliches Zugeständnis des Gedankens zu betrachten, dass das Christentum auf eine einzige Regel des Lebens gestellt, und dass die katholische Abstufung des vollkommenen gegen das unvollkommene Leben bedenklich ist. Uebrigens wird dieser nachträgliche Tractat im ersten Teil trotz mancher Abschweifungen und Wiederholungen ein Continuum sein. Sein Verfasser unterscheidet sich aber endlich noch durch einen Umstand von dem der

---

ist er. Und dar umbe zühet got die sele von allen dingen, daz sie sins werckes enpfenglich sy, und die enpfenglicheit und daz werck gottes machet die sele ein geist mit gotte, und daz ist daz aller liebste daz got von dem menschen wil haben, daz er also stande daz got alle zit möge in in würcken ane alle hindernisse; uf daz er ein geist mit ime werde.

Digitized by Google

Grundschrift. Dieser behauptet die sehr wertvolle Einsicht, dass die lautere Wirkung Gottes in dem vollkommen gelassenen Willen erprobt werde an dem activen Verhalten des Menschen in Demut, Geduld und Furchtlosigkeit, wie in Glaube, Zuversicht und Minne (S. 344. 345). Dieser Mann ist in seinem Quietismus noch nicht so weit vorgerückt, um auf die bloss passive Form der religiösen Erfahrung zu rechnen. Aber der Verfasser des nachträglichen Tractates im ersten Teile des Buches weiss schon von anderen Merkmalen, dass der Mensch von Gott berührt sei. Dieselben bestehen darin: Wenn Gott in die Sele kommt, so offenbart er sich mit einem neuen, noch nie erfahrenen Lichte, welches mit Hitze in den Leib ausbricht, dass der Mensch mit leiblichen Gefühlen des göttlichen Lichtes gewahr wird; denn das natürliche Licht ist kalt, aber das göttliche Licht ist heiss. Zweitens bewährt sich die göttliche Offenbarung darin, dass sie allen Zweifel ausschliesst. Denn natürliches Licht ist zweifelhaft und ist ein Wahn, aber dies Licht und diese Befindung (Erfahrung) ist ohne allen Zweifel und ohne allen Wahn in einem ganzen Wissen (89, 30 — 90, 4).

Eine Idee kehrt in dem Buche von der Armut häufig wieder, welche ich in einer Darstellung scotistischer Mystik nicht erwartet hatte, nämlich der Satz von der Geburt des Sohnes Gottes in der zur vollen Gelassenheit gelangenden Sele. In den späteren Urkunden des Quietismus war dieselbe mir nicht entgegengetreten. Hingegen ist es bekannt, dass die Dominikaner und Thomisten Eckhart und Tauler einen sehr eigentümlichen Gebrauch von dieser Idee machen. Eckhart (in der Ausgabe von Pfeiffer S. 205) sagt: Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit ihm selber gleich. Das Wort war bei Gott und Gott war das Wort, dasselbe in derselben Natur. Noch spreche ich mehr: er hat ihn geboren in meiner Sele. Der Vater gebiert seinen Sohn in derselben Weise, wie er ihn in Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich spreche mehr: er gebiert mich nicht allein seinen Sohn; mehr: er gebiert mich sich und sich mich und mich sein Wesen und

Digitized by Google

seine Natur. Tauler (bei C. Schmidt, S. 127) sagt: In dem Grunde der Sele gebiert der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn hunderttausendmal schneller, denn ein Augenblick nach unserem Verstande, und in dem Blicke der Ewigkeit allezeit neu in dem Adel, in der unaussprechlichen Klarheit seiner selbst . . . Dann kommt die väterliche Kraft und rufet den Menschen in sich durch seinen eingeborenen Sohn; und wie der Sohn wird geboren aus dem Vater, also wird dieser Mensch in dem Sohne von dem Vater geboren und fliesset wieder in den Vater mit dem Sohne und wird eins mit ihm. — Diese Aussprüche bezeichnen nicht bloss den Wert der mystischen Schauung, sondern eine Wirklichkeit, in welche die schauende Sele versetzt wird. Ich habe sie, gemäss der Bedeutung, welche der Sohn Gottes bei Thomas behauptet, so verstanden, dass die mystische Einigung, in welcher die Sele auf ihre Creatürlichkeit verzichtet, ihr die ewig vorgesehene Stellung in der intelligibeln Welt sichert [1]). In einer mystischen Theologie, welche sich auf Duns Scotus gründet, ist für diesen Gedanken kein Raum, weil der Franciskaner lehrt, dass Gott die Dinge nur erkennt demnach, dass er sie will. Die Combination einer a priori für Gott in dem Sohne vorhandenen intelligibeln Welt ist für Duns nicht gültig, und eine mystische Theorie aus seiner Schule wird, wenn sie von der Geburt des Sohnes Gottes in der Sele Gebrauch macht, damit notwendig etwas anderes meinen, als die Dominikaner ausdrücken.

In der Grundschrift des Buches von der Armut begegnet die Formel im ersten Teile nicht. Sie gehört demnach wohl nicht zu den constitutiven Ideen der scotistischen Deutung der christlichen Vollkommenheit. Hingegen kommt die Formel im zweiten Teil der Grundschrift vor, sowie in den nachträglichen Tractaten. Im zweiten Teil der Grundschrift kommen fünf Stellen in Betracht. Zuerst wird die Geburt des Sohnes Gottes mit dem Eintritt der Sele in den Stand der wesentlichen Tugend combinirt. Hierüber heisst es 94, 32: Wer weiss, ob er alle Tugend

[1]) Geschichte des Pietismus I, 471.

Digitized by Google

habe? Hierauf antworte ich, wie St. Johannes spricht: wer in Gott geboren ist, der mag nicht sündigen. Denn in demselben Augenblick, wo Gott der Vater seinen Sohn in die Sele gebiert, vergehen alle Sünden und alle Ungleichheit, und werden in ihm geboren alle Tugenden in eine Gleichheit Gottes. Deutlicher heisst es 102, 28: Wenn der Mensch durch das Werk, welches Gott wesentlich in der Sele wirkt, dazu kommt, dass er alle zufällige Tugend kriegt, dass er kommt in das Wesen der Tugend, dass Gott in ihm nach wesentlicher Weise alle Tugend wirkt, das ist, wenn der himmlische Vater seinen Sohn gebiert in die Sele. Andererseits heisst es 100, 31: Wenn der Mensch also bereitet wird mit allen Tugenden und mit einem armen Leben und mit dem Leiden unseres Herrn, so kommt er auf den vierten Grad der Vollkommenheit; in dem hört er in einem stillen, heimlichen Sprechen das ewige Wort, das Gott der Vater spricht in den Grund der Sele . . . . Und davon sprach unser Herr: wer mich minnet, der hört meine Worte, das ist das Gott in ihm wirket und er es leidet. Schon diese Sätze weisen darauf hin, dass die Geburt des Sohnes Gottes nur eine Wertbezeichnung der in dem Willen vor sich gehenden Vereinigung der Sele mit Gott ist. Für den Verfasser der Grundschrift des Buches von der Armut ist also die Formel nur eine hochgreifende Darstellung der Wiedergeburt des Einzelnen. Dieses bezeugt auch 110, 12. In der Blossheit, wenn die Sele entblösset steht von aller Anderheit, so ist sie empfänglich zu gebären den Sohn in der Gottheit, dass sie dann eine Mutter Gottes wird. Nach der Weise wie Gott der Vater gebiert seinen Sohn in der Gottheit, also wird der Sohn geboren in der blossen (gelassenen) Sele und die Sele wieder in Gott. Und davon sprach Gott unser Herr: es sei denn, dass wir wiedergeboren werden, so mögen wir nicht kommen in das Reich Gottes. Die Meinung von Eckhart und Tauler ist die, den zeitlichen Act der Wiedergeburt in die Stetigkeit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater umzudeuten, und in die einfache Identität mit dem ewigen Vorgang aufzunehmen. Die Gegenseitigkeit zwischen der Sele und Gott in dem

Digitized by Google

Vorgange der Geburt des Sohnes Gottes, welche der Verfasser des Buches von der Armut denkt, lässt den ewigen Vorgang nur als den Typus der immer von neuem sich wiederholenden Wiedergeburt erkennen, bei welcher die Mittätigkeit des Menschen nicht auszuschliessen ist Unter dieser Bedingung wird der Abstand zwischen dem Sohn Gottes von Natur und dem Sohn Gottes aus Gnaden ganz unumwunden anerkannt 118, 15: Indem Gott durch den Propheten David die Kinder Gottes Götter nennt, da beweiset er, dass wir nicht Gott sind von Natur, vielmehr dass wir göttlich sind von Gnaden. Denn nach dem dass der Vater gaffet auf seine Natur, so gebiert er den Sohn von Natur, — also ist es auch, so Gott die Sele angaffet und sein Wort in ihr spricht, so gebiert er einen Sohn von Gnaden und also sind wir Götter und Kinder Gottes.

Ebenso ist es in dem nachträglichen Tractat des zweiten Teiles. Zunächst 137, 25: Wenn die niederen Kräfte hinaufgeführt werden in die obersten Kräfte und die obersten Kräfte in das Wesen der Sele, worin Gott ist, wie in seinem eigenen Hause, da gabet er in (teilet seine Gaben mit), das ist dass er sich gebiert in dem Wesen der Sele, da das Wesen der Sele allein empfänglich ist der ewigen väterlichen Geburt (vgl. 170, 3. 20). Der Vorgang ist aber ein wechselseitiger 118, 1: In dem einigen Werke, das Gott in der Sele wirket, ist sie schwanger geworden des ewigen Wortes, so sie bloss steht von aller Anderheit. Und dann gebiert sie Gott, wenn sie hinaufgezogen wird mit hitziger Minne in das blosse göttliche Wesen, und da liegt sie im Kindbett und gebiert den Sohn in der Gottheit. In dem nachträglichen Tractat des ersten Teiles begegnen die beiden Formeln von der Geburt des ewigen Sohnes (30, 20) und von dem ewigen Wort, das Gott in die Sele spricht (65, 36; 69, 2. 19) in gleicher Bedeutung mit dem lautern Wirken Gottes in derselben. Diese Linie der Vorstellung scheint überboten zu sein 60, 20: Wie Gott seinen Sohn gebiert in ihm selber und in alle Dinge, mit derselben Geburt führt Gott den Menschen durch sein Leiden (dessen Betrachtung) und durch alle Tugend in ihn (Gott). Und wie Gott ewig

Digitized by Google

ist an seiner Geburt, also ist auch das Einführen ewig. Und niemand mag den Menschen hindern; denn so wenig Gott gehindert werden mag an seiner Geburt, er gebäre ewiglich sein Wort, also will Gott den Menschen nicht irren lassen, der sich mit ganzer Minne in sein Leiden giebt. Diese Stelle hat ein Gepräge, welches an Eckhart nahe herantritt. Aber sie steht isolirt in dem ganzen Buche, und erscheint deshalb als Nachbildung eines fremden Musters. Umsomehr ist dieses anzunehmen, als derselbe Tractat noch die Deutung der Formel darbietet, welche deren eigentlichen Sinn verrät 70, 21: Wenn die Sele dazu kommt, dass sich das ewige Wort in ihr gebiert, und sie sich mit demselben Wort wieder in Gott gebiert, so ist sie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn, wie das Wort in der Gottheit, vielmehr ein gnädelicher Sohn, so spricht sie: Vater, verkläre deinen Sohn mit deiner Klarheit. So spricht eine Stimme, das ist, das ewige Wort spricht in ihr: ich habe dich verklärt und ich soll dich noch mehr klar machen. Das ist ganz im Einklang mit der Grundschrift. Es kommt darauf an, die Geburt des Sohnes Gottes in der Sele als Wertbestimmung der Vereinigung des Willens mit Gott zu gebrauchen, so dass die Nachbildung des innergöttlichen Zustandes ausdrücklich gegen denselben specifisch abgestuft wird. Diese Abstufung nun wird von Eckhart und Tauler grade abgelehnt, indem sie die Wiederholung der Geburt des Sohnes in der Sele mit dem ewigen, innergöttlichen Vorgang absichtlich identificiren und in denselben einschliessen. Hierin bewährt sich der Grundunterschied der Tendenzen beider Formen der Mystik. Unter der Voraussetzung, dass das innergöttliche Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne auf die Selbsterkenntnis Gottes zu deuten ist, leitet die thomistische Methode der Mystik die Function der speculativen Vernunft zu einer Einigung mit Gott an, welche der innergöttlichen Urform von Gottes Wirklichkeit gleich ist, also mit ihr identificirt werden darf. Unter der gleichen Voraussetzung über die Herkunft des ewigen Sohnes aus dem Vater führt die scotistische Methode der Mystik, welche der Function des sich an Gott lassenden Willens die Einigung mit Gott

Digitized by Google

zuweist, eben nicht zu einer Identificirung mit der auf die Selbsterkenntnis Gottes gegründeten Zeugung des ewigen Sohnes. Die scotistischen Mystiker erreichen also mit der vorliegenden Formel nicht die gleiche Höhe, wie die Thomisten; sie haben dieselbe vielleicht auch nur auf Anlass ihres Gebrauchs durch diese Schule adoptirt. So wird am leichtesten die Stelle 60, 20 zu erklären sein. Die Idee, in welcher die scotistische Mystik nach ihrer Art die gleiche Höhe mit der thomistischen Idee von der Geburt des ewigen Sohnes in der Sele erreicht, ist darin zu finden, dass die Armut „in ime selber ein stillestande wesen unbewegenlich ist und beweget doch mit gott alle ding, wan armut ist verflossen in got und vereinet; was danne ein ist, daz hat ein würcken“ (22, 7). Das ist das höchste mögliche Prädicat der menschlichen Sele, wenn deren Wille die Function ist, um mit Gott vereinigt zu werden. Die Vorstellungen, welche in diesen beiden Formen der Mystik die höchsten Prädicate der Vereinigung mit Gott bilden, sind eben nicht gleichnamig.

[17. Mai 1880.]

Digitized by Google

Die Secte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage.

Von

Dr. phil. **Daniel Völter.**

Ein einziger, allerdings in vollem Sinne gleichzeitiger Chronist Albert von Stade [1]) ist es, der zum Jahr 1248 in längerer Ausführung uns von dem Dasein und auch von der Lehre dieser Sectirer Kunde giebt. Allein so eingehend er sich auch verhältnismässig mit dieser ihm selbst merkwürdigen Bewegung beschäftigt, so reichen seine Angaben doch nicht hin, um in derselben etwas anderes als eine isolirte Erscheinung sehen zu können, aus augenblicklichen Verhältnissen rasch geboren und mit denselben rasch wieder verschwunden. Den tieferen Zusammenhang, in welchem das Hervortreten dieser Sectirer mit den übrigen geistigen Strömungen jenes so ausserordentlich erregten Zeitalters steht, erkennen wir nicht.

Der feindselige Gegensatz zwischen *imperium* und *sacerdotium*, der um die Mitte der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts in dem gewaltigen Kampf zwischen Innocenz IV. und Friedrich II. seine Spitze gefunden, erklärt wohl das Aufkommen dieser antiklerikalen Predigt in der hohenstaufisch gesinnten schwäbischen Reichsstadt grade für diese Zeit und an diesem Ort, allein diese politischen Verhältnisse können doch nur als die nächste äussere Veranlassung zu jener Erscheinung angesehen werden. Die Bewegung ist ja im

[1]) Mon. Germ. SS. XVI, 371 sq.

Digitized by Google

Grunde keine politische, sondern eine kirchlich-theologische und erhält erst mittelbar durch die Anwendung ihrer kirchlich-theologischen Grundsätze auf die augenblicklichen Zeitverhältnisse auch eine politische Seite.

Unmöglich darf das Verhältnis umgekehrt gedacht, darf angenommen werden, dass erst die politische Parteinahme dazu geführt habe auch auf kirchlich-theologischem Gebiet ein entsprechendes Programm zu schaffen. Vielmehr muss das letztere mehr oder weniger bestimmt bereits vorhanden gewesen sein, so dass der ausbrechende kirchenpolitische Streit nur zu weiterem Nachdenken, zu präciserer Formulirung und zu praktischer Anwendung desselben den Anlass gegeben hat.

Wir haben damit ganz im allgemeinen den Charakter der Bewegung gekennzeichnet und angedeutet, auf welcher Seite die Wurzeln derselben zu suchen sind, aber ein bestimmteres Ergebnis wird sich, so lange Albert von Stade unser einziger Gewährsmann ist, nicht gewinnen lassen.

Eine ergänzende Quelle jedoch, welche die gewünschte Auskunft giebt, glauben wir gefunden zu haben in jener *„Epistola fratris Arnoldi ordinis praedicatorum de correctione ecclesiae“*, welche Winkelmann mit einem andern anonymen Schriftstück ähnlichen Inhaltes einem Codex der Wiener Hofbibliothek entnommen und herausgegeben hat[1]).

Um hier gleich das gegenseitige Verhältnis der beiden letzteren Schriftstücke näher zu bestimmen, so sei bemerkt, dass Sprache, Anschauung, Beweisführung und Schrifterklärung in beiden genau dieselben sind und dass wir es in dem zweiten nur mit der genaueren Ausführung einer einzelnen bereits in der Epistola vorhandenen Aufstellung zu tun haben, mit der Behauptung nämlich, dass in Papst Innocenz IV. der Antichrist erschienen sei, für die hier nur der eingehende Schriftbeweis geliefert werden soll.

Durch diese beiden Schriftstücke, namentlich die Epistola werden die Nachrichten Albert's von Stade über die Anschauungen und Bestrebungen jener Sectirer in einer Weise

[1]) Berlin, Mittler & Söhne, 1865.

Digitized by Google

vervollständigt, dass wir nicht nur den Charakter und die Urheber der Bewegung deutlich zu erkennen vermögen, sondern auch die Spur, die zu ihrer letzten Quelle führt, und den Weg, auf dem sie sich fortgepflanzt hat.

Ehe wir darauf des Näheren eingehen, gilt es vor allem zu zeigen, mit welchem Recht wir die Epistola Arnoldi mit jener sectirerischen Bewegung in Schwäbisch-Hall in Verbindung bringen.

In allen wesentlichen Punkten stimmt die Predigt jener Sectirer, wie wir sie aus Albert von Stade kennen, mit den Aufstellungen der Epistola überein. Hier wie dort finden wir die Behauptung, dass der Papst, die Bischöfe, die Prälaten, überhaupt der gesammte Klerus Ketzer und Simonisten seien, dass sie in Todsünden befangen das Sacrament nicht vollbringen können und das Recht zu binden und zu lösen verwirkt haben und dass darum durch göttliche Verordnung ihr Amt sammt der Schlüsselgewalt den Predigern übertragen sei, welche die Wahrheit statt der Lüge verkündigen und die göttlichen Gnadenmittel gewissenhaft verwalten. Darauf, dass der Haller Prediger den Papst nicht direct als den Antichrist bezeichnet, wie wir es in der Epistola und mehr noch in dem ihr angehängten Schriftstück finden, darf kein Gewicht gelegt werden. Es kann das doch seine Herzensmeinung gewesen sein, die er eben in freier Predigt vor versammeltem Volk nicht offen, sondern nur verhüllt auszusprechen wagt, wenn er sagt, er möge des Herrn Papstes nicht gedenken, denn er sei ein Mensch von so verkehrtem Wandel und so schlechtem Beispiel, dass man von ihm schweigen müsse.

Bei jenen Sectirern wie beim Verfasser der Epistola findet sich ferner dieselbe ausgesprochene Parteinahme für die Hohenstaufen, und wenn der Haller Prediger Friedrich II. und seinen Sohn Konrad als *perfecti* und *justi* rühmt, so bezeichnet die Epistola den Kaiser als einen *vir catholicus ab omni infidelitate extraneus*. Ja selbst zu der Fürbitte jenes Predigers für Kaiser Friedrich und seinen Sohn könnte man in der Epistola ein Analogon entdecken, indem der Verfasser derselben die Appellation, mit der er sich der

Digitized by Google

Ungebür der Hierarchie gegenüber an den Herrn wendet, in jener Psalmstelle vorgezeichnet findet: „Deus judicium tuum regi da et justitiam tuam filio regis, judicare populum tuum in justitia et pauperes tuos in judicio“ (Ps. 72, 1. 2).

Dem entspricht denn auch die Begünstigung dieser *predicatores* durch Friedrich II., bzw. König Konrad, von der sowohl Albert von Stade als auch die Epistola zu berichten weiss. Zwischen den Nachrichten des Chronisten über die Lehre jener Sectirer und dem Inhalt der Epistola findet also eine völlige Uebereinstimmung statt, und was die letztere mehr enthält, involvirt nicht nur keinen Widerspruch gegen jene, sondern ist nur die zum Verständnis des ganzen notwendige Ausführung. In zwei Punkten, in Betreff des Ausgangspunktes und in Betreff des Zieles der Bewegung, muss eine solche Ergänzung der Angaben des Chronisten durch die Epistola als besonders erwünscht erscheinen. Sowohl nach Albert von Stade als nach der Epistola gründet sich die geistliche Vollmacht der *predicatores* und ihr Kampf gegen die Hierarchie auf unmittelbar göttlichen Auftrag, aber man sieht sich bei ersterem vergeblich nach einer näheren Begründung dieser Behauptung um. Die Epistola dagegen zeigt, dass mit der, durch einen förmlichen Urteilsspruch Christi eingeleiteten Verwerfung der Hierarchie und Einsetzung der *predicatores* die durch die Weissagung vorhergesagte Heimsuchung der Kirche sich vollzieht, dass es also apokalyptisch-eschatologische Speculationen sind, welche die Grundlage der Bewegung bilden. Was andererseits das Ziel der Bewegung betrifft, so ist aus Albert von Stade allerdings leicht ersichtlich, dass eine Reformation der Kirche angestrebt wird. Die Hierarchie und ihre Misbräuche sollen abgeschafft werden; aber da die Misbräuche nicht deutlich geschildert werden, so ist auch nicht deutlich erkennbar, worin die erhoffte Besserung im einzelnen bestehen soll. Aus der Epistola sieht man, dass es nicht bloss der unwürdige Lebenswandel und die ungerechte Handhabung der geistlichen Gewalt ist, was der Hierarchie zum Vorwurf gemacht wird, sondern namentlich die Bedrückung und Ausbeutung des armen Volkes,

Digitized by Google

und dass darum die erstrebte Reformation wesentlich auch socialer Natur sein soll.

Auch die äusseren Umstände sprechen für einen Zusammenhang zwischen der Haller Erscheinung und der Epistola. Wird jene von dem Chronisten zum Jahr 1248 aufgeführt, so ist diese etwa um dieselbe Zeit anzusetzen. Winkelmann möchte ihr Datum genauer dahin bestimmen, dass sie nach dem Juli 1248 geschrieben sei. Allein seine Argumentation beruht auf einem Misverständnis. Unter den 25 Anklagen nämlich, welche in der Epistola gegen die Hierarchie erhoben werden, lautet die letzte: „Vicesima quinta heresis inobedienciae, qua dominum revocantem audire contempserunt.“ Dies bezieht Winkelmann auf die Zurückweisung des Unterwerfungsangebots, das Friedrich II. im Juli 1248 durch den König von Frankreich der Curie hatte machen lassen.

Allein diese Anklage auf Ungehorsam hat wohl einen andern Sinn. Der *dominus revocans* ist nicht der seine Unterwerfung anbietende Kaiser, sondern ist Gott, der die verdorbene Hierarchie von ihrem Irrwege zurückruft. Nur dadurch, dass sie diese Stimme Gottes nicht hören will, macht sich die Hierarchie des Ungehorsams schuldig.

Der *terminus ante quem* für die Abfassung des Briefes ist jedenfalls der Tod Friedrich's II. im December 1250, während man als *terminus a quo* das Concil von Lyon vom Juni 1245 wird bezeichnen müssen, das ja den Bann des Kaisers und das Interdict in den ihm anhängigen Gebieten im Gefolge hat.

Näher wird zu sagen sein, dass die Epistola wohl vor das Auftreten jener Prediger in Schwäbisch-Hall zu setzen ist. Hier treffen wir die Bewegung bereits im vollen Gang, während die Epistola den Anfang derselben bezeichnet, da der Verfasser in ihr offenbar zum ersten Mal mit seinem Reformprogramm an die Oeffentlichkeit tritt und Propaganda besonders unter seinen eigenen Ordensgenossen zu machen sucht. In der Rede des Haller Predigers könnte man sogar eine directe Bezugnahme auf die Epistola enthalten finden. Wenn derselbe nämlich erklärt, er wolle die Behauptung,

Digitized by Google

dass dem Papste die Schlüsselgewalt entzogen sei, weil er ein unapostolisches Leben führe, durch eine *glosula* beweisen, d. h. er wolle dafür den Schriftbeweis führen, so ist es naheliegend, dabei eben an unsere Epistola zu denken, die ja grade das Versprochene leistet

Was die Persönlichkeiten betrifft, die an der Spitze der Bewegung stehen, so nennen sie sich nach Albert von Stade *predicatores*, woraus freilich noch nicht ohne weiteres zu schliessen ist, dass es Dominikaner sind. Dagegen wird wohl angenommen werden dürfen, dass sie dem geistlichen Stand angehören, denn sonst würde sich wohl kaum der Erfolg erklären lassen, mit dem sie die Leute zur Predigt und Messe heranziehen. Der Umstand, dass sie nicht an einem bestimmten Ort auftreten, sondern umherziehen, lässt an Bettelmönche denken.

Die Epistola nennt die von Gott erlesenen Hirten der Gläubigen gleichfalls *praedicatores*, bezeichnet aber genauer den Dominikanerorden als das göttliche Werkzeug zur Reformation der Kirche. Dem Schlusse, dass wir es deshalb auch in Hall mit Dominikanern zu tun haben, könnte man entgegenhalten, dass nach Albert von Stade jene Haller Prediger sich nicht nur in Gegensatz stellen zu den Cisterziensern und Minoriten, sondern auch zu den Dominikanern und diese als falsche Prediger, als Verkehrer der Wahrheit hinstellen. Allein dieser Einwand ist nicht wirkungskräftig. Auch der Verfasser der Epistola betrachtet keineswegs den Dominikanerorden, so wie er ist, als das von Gott erwählte Werkzeug und die einzelnen Dominikaner als die lauteren Prediger der Wahrheit, sondern auch der Dominikanerorden ist nach seiner Ansicht einer Reinigung bedürftig. Die wahren von Gott bestellten Hirten der Gläubigen sind nur diejenigen seiner Mitglieder, welche aufrichtige Nachahmer der Apostel und treue Erhalter ihres Ordens sind. Vollends aber musste eine Zurückweisung, die Arnold von seinen Ordensgenossen erfuhr, ihn in eine oppositionelle Stellung gegenüber denselben bringen.

Auch einen zweiten Einwand, den man durch den Hinweis erheben könnte, dass in Hall kein Dominikanerkloster

Digitized by Google

sich befunden habe, halten wir nicht für stichhaltig. Der Name Haller Secte ist, selbst wenn wir uns bloss an den Bericht Albert's von Stade halten, zum Mindesten ungenau. Der Chronist sagt keineswegs, dass diese *praedicatores* von Hall ausgegangen seien oder hier besonders ihr Wesen getrieben hätten, sondern an den verschiedensten Orten hat sich nach ihm das Nämliche wiederholt. Wenn der Chronist grade Hall nennt, so hat dies darin seinen Grund, dass er eben von dem Auftreten jener *praedicatores* grade in dieser Stadt und von der Predigt, welche einer derselben hier hielt, genauere Kunde hat.

Mit Sicherheit lässt sich Albert von Stade nur so viel entnehmen, dass die Bewegung im Wesentlichen auf Schwaben sich beschränkte. Das scheint wenigstens der Schluss seiner Erzählung bestimmt anzudeuten, wenn es dort heisst, dass die ganze Agitation dem König Konrad nichts genützt habe, indem er dennoch aus Schwaben sich habe nach Bayern zurückziehen müssen.

Aus der Epistola ist in Betreff des Ortes ihrer Entstehung nichts Genaues zu erfahren. Es kann dabei wohl nur Deutschland und Italien in Frage kommen. Der Umstand aber, dass die Handschrift der Epistola in Wien gefunden wurde, dass der Verfasser den Weg zu dem in Italien sich aufhaltenden Kaiser als einen harten bezeichnet, und endlich die deutsch-nationale Tendenz des Schriftstückes lassen vermuten, dass die Heimat Arnold's Deutschland gewesen, und hier ist natürlich bei einer solchen Kundgebung vorzugsweise an die treu hohenstaufischen Gebiete, die Städte in Schwaben und am Rhein, zu denken. Wenn Albert von Stade bestimmt Schwaben als den Schauplatz jener Bewegung bezeichnet, so entspricht das also vollkommen den Vermutungen, die man schon nach der Epistola allein über die Heimat ihres Verfassers erheben darf. Näher wird sich die letztere nicht bestimmen lassen.

Dominikanerklöster gab's in Schwaben in grosser Zahl [1]).

---

[1]) Vgl. die Liste bei Quetif und Echard, Scriptores ord. praed. Tom. I, p. IX.

Digitized by Google

Esslingen, Rottweil, Ulm, Augsburg, Freiburg, Pforzheim hatten solche aufzuweisen.

Hat sich uns somit der Zusammenhang zwischen der Haller Bewegung und der Epistola Arnoldi unzweifelhaft ergeben, und letztere sich uns näher als das einleitende Programm zu der ersteren bestimmt, so gilt es nunmehr die Handhaben, welche die Epistola bietet, zu benutzen, um die Fäden aufzusuchen, durch welche jene Bewegung mit anderen Erscheinungen der damaligen Zeitgeschichte rückwärts und vorwärts in unmittelbarer Verbindung steht.

Auf den apokalyptisch-eschatologischen Charakter der Bewegung wurde bereits aufmerksam gemacht, und es ist nicht schwer, die Spuren zu verfolgen, welche zu der Hauptquelle dieser damals so ausserordentlich mächtigen geistigen Strömung zurückführen.

Es ist Joachim von Floris [1]), dessen Wirkungen hier zu Tage treten, dessen System der Verkündigung der Epistola zugrunde gelegt ist und in freier Fortbildung oder vielmehr nur in bestimmterer Zeichnung hier zur Anwendung kommt.

Was der calabresische Seher am Ende des 12. Jahrhunderts über die folgende Weltentwicklung vorausgesagt hatte, das schien ja nunmehr alles in der Erfüllung begriffen, und es konnte darum das Bild, das Joachim so unvollständig gelassen, das er vielfach nur mit losen, hie und da sich kreuzenden Strichen angedeutet hatte, nun zu bestimmter, prägnanter Ausführung nach dem Leben gelangen.

Der Verfasser der Epistola huldigt der joachimitischen Ansicht von den drei *status* der Welt, dem des alttestamentlichen Buchstabens, dem des neutestamentlichen Buchstabens und dem des *spiritualis intellectus*, von denen jeder vorangehende der unvollkommene Typus des folgenden und jeder folgende

[1]) Ueber Joachim von Floris ist zu vergleichen: Friedrich, Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesajas und Jeremias in Hilgenfeld's Zeitschrift, Jahrg. II, 349—363 u. 449—514. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, Bd. III, S. 72—175. Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im Mittelalter, Bd. II, Buch 7.

Digitized by Google

die höhere Erfüllung des vorangehenden ist. Auf dieser Grundanschauung beruht die ganze Methode der Beweisführung und Schrifterklärung bei Joachim und in der Epistola. Freilich werden in der letztern diese drei *status* nicht unmittelbar selbst genannt, wohl aber die ihnen entsprechenden sieben Zeitalter, von denen das sechste mit dem zweiten *status* und das siebente mit dem dritten *status* bei Joachim gewöhnlich identificirt wird. Der Bestimmung Joachim's gemäss, nach welcher der Uebergang vom zweiten zum dritten *status*, bzw. vom sechsten zum siebenten Zeitalter ums Jahr 1260 erfolgen soll, glaubt denn auch der Verfasser der Epistola, dass nunmehr (also c. 1247 oder 1248) der sechste Tag der Heimsuchung seinem Ende sich zuneige und das siebente Zeitalter der Gerechtigkeit und Ruhe heraufleuchte.

Freilich, ehe dieser Uebergang sich vollzieht, muss ein grosses Strafgericht über die römische Kirche um ihres Verfalls willen hereinbrechen, ja die Kirche hat zuvor den ganzen schweren Kampf mit der vollen Macht des Antichrist zu bestehen. Hier weichen nun sofort Joachim und der Verfasser der Epistola von einander ab. Während ersterer jenes Strafgericht als eine Züchtigung sich denkt, ausgeführt durch die ungläubigen Christen, die Ketzer und die Sarazenen, die Vorläufer des grossen Antichrist, und zuletzt durch diesen selbst, versteht der Verfasser der Epistola darunter einen wirklichen Gerichtsact, der dadurch zustande kommt, dass er (Arnold) auf Antrieb des Wortes Gottes im Namen der Armen und Gläubigen gegen die Hierarchie und ihre Verbrechen appellirt an Christus als höchsten Richter und Herrn, der ihm denn auch nach vierzigtägigem Harren erscheint und die Absetzung der Hierarchie, die Uebertragung ihrer Vollmacht an die *praedicatores* und die Zurückerstattung aller geistlichen Güter an die Armen als Urteil verkündigt.

Joachim hatte noch unbestimmt gelassen, wer der grosse Antichrist sein werde. Auf dem päpstlichen Stuhl hat er ihn jedenfalls nicht gesucht, denn der Kampf desselben sollte sich ja grade auch gegen den Papst und die römische Kirche, besonders freilich gegen den gläubigen Rest und

Digitized by Google

dessen Führer wenden. Die Epistola dagegen sieht grade in dem Gericht, das sich an Papst und Hierarchie vollzieht, die Verdammung des Antichrist und seiner Glieder, und in Papst Innocenz IV. diesen selbst. Es kann freilich auch für diese Auffassung ein allerdings misverstandener Ausspruch Joachim's massgebend gewesen sein. Schon frühe, ehe man von den Schriften Joachim's selbst genauere Kenntnis besass, hatte eine Äusserung desselben grosses Aufsehen erregt. Er hatte nämlich dem König von England und dessen Bischöfen gesagt, „auf dem päpstlichen Stuhl werde demnächst ein Antichrist, der, den der Apostel Paulus als den Menschen der Sünde und des übermütigen Frevels bezeichne, erscheinen; er sei schon geboren“ [1]). Es ist aber dabei zu bedenken, dass Joachim mehr als einen Antichrist kennt, dass nach ihm dem *maximus antichristus* mehrere untergeordnete vorausgehen werden; und dass er einen derselben auf dem heiligen Stuhl sich dachte, ist bei seiner Ansicht von dem Verderben der römischen Kirche, vornehmlich des Papsttums selbst, leicht zu erklären.

Für diesen Kampf gegen den Antichrist und seine Vorläufer wird nach Joachim Gott eine besondere Hülfe erwecken. Die näheren Aussagen darüber sind freilich sehr unbestimmt und schwankend. Nach der *Concordia* sind es zwei Prediger wie Moses und Elias, die in der sechsten Zeit aus dem Rest der Kirche sich erheben werden, unterstützt von zwölf anderen spiritualen Männern gemäss der Zwölfzahl der Patriarchen und Apostel. Dieser *populus sanctus*, dieser *ordo justorum* scheint nach Joachim aus dem Cisterciserorden hervorgehen zu sollen und wird durch volle Nachahmung des apostolischen Lebens und den Mangel alles stehenden Besitzes seinen auszeichnenden Charakter erhalten. In der *Expositio in Apoc.* ist von zwei oder gar drei *ordines* die Rede, die in verschiedener Weise näher gekennzeichnet werden.

---

[1]) Döllinger: „Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit“, im Histor. Taschenbuch, 5. Folge, 1. Jahrg., 1871, S. 321.

Digitized by Google

Auch hier schliesst sich der Verfasser der Epistola an Joachim an, behält sich aber im Interesse der Anwendung auf die Verhältnisse der Gegenwart im einzelnen eine freiere Auslegung vor. Nach ihm sind gleichfalls Moses und Elias im Alten, Petrus und Paulus im Neuen Testament Typen für die *praedicatores* der sechsten Zeit, aber die Zweizahl hat nach ihm keine Bedeutung, sondern jene Vorbilder dienen nur dazu, um im allgemeinen den Charakter der zu erwartenden Prediger zu kennzeichnen. Ebenso hat die Zwölfzahl beim Verfasser der Epistola nicht wie bei Joachim den Sinn, dass dadurch grade zwölf Männer angezeigt würden, die sich in dieser letzten Zeit erheben sollen, sondern es soll darin nur das ausgedrückt sein, dass dieselben ein Leben gleich den zwölf Aposteln führen werden.

Diese verheissenen Prediger, die Joachim naturgemäss nicht genauer bezeichnen konnte, sind nach der Epistola die *fratres ordinis praedicatorum*, also die Dominikaner, denen der Verfasser selbst angehört, und zwar ganz der Bestimmung Joachim's gemäss speciell diejenigen unter ihnen, welche aufrichtige Nachahmer der Apostel und treue Erhalter ihres Ordens, nämlich mit seinem Grundsatz der Bettelarmut sein werden.

Bei Joachim stellen sich nun diese Prediger keineswegs in unmittelbaren Gegensatz zum Papsttum und zur Hierarchie, sondern nur mittelbar dadurch, dass sie die Wahrheit verkündigen, die bei den Prälaten nicht mehr zu finden ist. Die geistliche Vollmacht des Papsttums fällt allerdings ihnen im dritten *status* schliesslich zu, aber nicht infolge eines Kampfes mit demselben, sondern von selbst auf friedlichem Weg durch allmählichen Übergang. Ihre eigentliche Aufgabe ist der Kampf mit dem Antichrist, den ja Joachim wenigstens seiner Spitze nach nicht innerhalb der Kirche finden will. Anders freilich als bei Joachim müssen bei der Ansicht, welche die Epistola vom Gericht und vom Antichrist hat, diese Verhältnisse sich hier gestalten. Nach der Epistola ist die Tätigkeit der *praedicatores* unmittelbar gegen Papst und Hierarchie gerichtet, indem sie, durch welche der *filius ipse cum spiritu sancto* redet, jenen Urteilsspruch

Digitized by Google

Christi zu verkündigen und zu vollstrecken haben, der die Absetzung der Hierarchie und die Übertragung der geistlichen Gewalt an sie selbst erklärt. Die Gläubigen von der Hierarchie loszureissen und um sich selbst zu scharen, ist ihre nächste Aufgabe. Der Verfasser der Epistola lässt bei diesem Kampf die *praedicatores* vom römischen Kaiser, speciell Friedrich II. unterstützt werden und diesen bei Durchsetzung der Kirchenreform und Heraufführung der letzten glücklichen Zeit unmittelbar beteiligt und interessirt sein. Noch ehe Arnold überhaupt an die Öffentlichkeit tritt, begiebt er sich an den Hof Friedrich's II., um diesem seinen Plan vorzulegen, und eben dadurch, dass dieser nach seiner Ansicht mit einer so wichtigen Rolle bedachte Fürst jenem Plan seine Billigung erteilt, erhält er Mut und innere Gewissheit.

Nach Joachim steht das römische Reich in dem letzten Kampf allerdings auch auf Seiten der Kirche, aber es findet dabei seinen Untergang. Der Verfasser der Epistola weicht also hier wieder etwas von Joachim ab, und doch schöpft er auch für diese seine abweichende Ansicht den Beweis aus Joachim. Die siebente Zeit der Ruhe und des Friedens ist nämlich nach diesem im Alten Testament vorbildlich bezeichnet durch die von Cyrus erlaubte Wiedererbauung Jerusalems. Indem nun die Epistola dem Kaiser die Rolle jenes Perserkönigs zuweist, kommt das gewünschte Resultat zustande und muss Friedrich II. als der *principalis defensor ecclesiae* erscheinen.

Der Kampf selbst wird von beiden Apokalyptikern als gross und mühevoll, als eine Zeit schwerer Not und Drangsal bezeichnet, aber das hier wie dort im wesentlichen gleichmässig geschilderte Ergebnis desselben ist um so herrlicher. Joachim preist diese letzte Zeit als das Zeitalter der Gerechtigkeit, der Wahrheit, des Friedens, des heiligen Geistes. Die Epistola schreibt demselben gleichfalls vollkommene *justitia, veritas, pax* und die *plenitudo spiritualis gratiae* zu. Es war freilich in der ganzen Anlage des joachimitischen Systems begründet, dass, wie der erste *status* aufgehoben ist durch den zweiten, so auch der zweite aufgehoben

Digitized by Google

werde durch den dritten, und es fehlt nicht an Stellen, wo Joachim der Notwendigkeit eines solchen Fortschrittes sich keineswegs verschliesst, sondern den zukünftigen Bruch mit der bestehenden Offenbarungsperiode als unvermeidlich erscheinen lässt.

Aber an anderen Stellen erscheinen diese Aussagen wieder zurückgenommen und abgeschwächt, so dass das *evangelium* des zweiten *status* im dritten nicht etwa eine Weiterführung erleiden, sondern nur zur vollen Durchführung gelangen würde. Dies ist auch die Ansicht der Epistola, denn was sie von der letzten Wendung der Dinge erwartet, ist nichts anderes als die Wiederherstellung des ursprünglichen Standes der Kirche, die Wiederkehr der apostolischen Zeit mit ihren Gaben für die Gesammtheit der Gläubigen. Hier unterscheidet sich die Epistola besonders deutlich von den franciskanischen Verfassern [Verfasser?] des Jeremias- und Jesajas-Commentars, die der Consequenz des joachimitischen Systems viel tiefer sich bewusst einen radikaleren Umschwung der Dinge prophezeihen und damit die Vorstufe bilden zu dem gleichfalls einer franciskanischen Feder entstammten *Introductorius*, in dem die Aufhebung und Ersetzung des gegenwärtigen Evangeliums durch das ewige geistige in vermessener Sprache gepredigt wird.

Auch in der Frage, wie die Kirche in dieser letzten Zeit geordnet sein werde, stimmen Joachim und die Epistola mit einander überein. Sie zeigen wenigstens die gleiche Unbestimmtheit. Die geistliche Vollmacht geht nach Joachim an den *populus sanctus* über, aber ob damit Papsttum und Hierarchie auch an und für sich aufgehoben sein oder nur in gereinigter Gestalt, vertreten durch die von Gott erwählten *praedicatores* fortbestehen werden, bleibt zweifelhaft. Der Verfasser der Epistola lässt gleichfalls den *ordo praedicatorum* an die Stelle von Papst und Prälaten treten, aber es scheint doch nur ein Wechsel der Personen, nicht des Institutes zu sein; denn er kann sich offenbar nicht von der hierarchischen Vorstellung losmachen, wenn er dem Worte, dass der, welcher Christum mit Wort und Tat bekenne, gross heissen werde im Himmelreich, mit Beziehung auf diese

Digitized by Google

letzte Zeit den Sinn unterlegt: der wird ein Prälat werden in der *ecclesia sanctorum*.

Auf diese mehr idealen Fragen, die bei Schilderung der letzten Zeit in Betracht kommen, scheint übrigens der Verfasser der Epistola einen verhältnismässig geringen Wert zu legen. Im Mittelpunkt des Interesses steht ihm ein anderer Punkt, der bei Joachim fast in den Hintergrund tritt, nämlich die mit der gewünschten Kirchenreformation notwendig verbundene Erfüllung eines socialen Programms: die Zurückerstattung aller kirchlichen Güter an die Armen. Die Besserung, bzw. Beseitigung des durch die Kirche wesentlich verschuldeten socialen Notstandes wird mit allem Nachdruck gefordert, und wir werden nicht irren, wenn wir hier die Haupttriebfeder entdecken, die den kühnen Dominikaner bei seinem Auftreten bestimmt. Den *advocatus pauperum* nennt er sich selbst, die Ausbeutung und Bedrückung derselben durch die Hierarchie bildet einen Hauptteil seiner Klagen, den *pauperes*, die er auch gradezu mit den *fideles* identifizirt, soll die von ihm erstrebte Reformation der Kirche wesentlich zugute kommen. In diesem Teil des Programms liegt ohne Zweifel auch die Stärke desselben. Aus ihm vornehmlich erklärt sich die Tatsache, dass es unter den Massen zünden und eine Bewegung ins Dasein rufen konnte, die rasch zu einer nicht zu verachtenden Stärke anschwoll und wohl noch grössere Dimensionen angenommen hätte, vielleicht zu einem Bauernkrieg des 13. Jahrhunderts angewachsen wäre, wenn nicht der Tod Kaiser Friedrich's II. ihr den festen Boden entzogen hätte, noch ehe sie weiter hatte um sich greifen können.

Man sieht aus dieser Vergleichung: das apokalyptische Bild, das dem Verfasser der Epistola für seine Ausführungen zur Vorlage dient, ist dasjenige, wie es in den echten Schriften Joachim's, namentlich in der *Concord. Vet. et Nov. Test.* zutage tritt, und es darf vielleicht als eine Anspielung auf diese joachimitische Schrift angesehen werden, wenn der Verfasser der Epistola seine Berufung einlegt an den heiligen Leib des Herrn und die Wahrheit beider Testamente sammt ihren Glossen. Mit den beiden pseudo-joachimitischen Com-

Digitized by Google

mentaren dagegen, dem etwa gleichzeitigen zum Jeremias und dem wahrscheinlich erst um 1266 verfassten zum Jesajas zeigt die Epistola keine engere verwandtschaftliche Beziehung, ausser soweit eine solche dadurch bedingt ist, dass auch diese Joachim's Schriften zur Grundlage haben, oder dadurch, dass in beiden Fällen Bettelmönche die Verfasser sind. Einzelne Belege dafür werden sich im weiteren noch finden.

Die Fortbildung, welche die Epistola Joachim gegenüber aufweist, erklärt sich durch die persönlichen Verhältnisse ihres Verfassers, einmal dadurch, dass er jünger als Joachim ist, zweitens dadurch, dass er ein Deutscher ist, drittens dadurch, dass er Dominikaner ist.

Der erste Umstand bestimmt den Verfasser der Epistola, das Gericht in die Gegenwart zu verlegen. Für diese Zeit hatte ja Joachim selbst dasselbe vorausgesagt, und der grosse, alle Verhältnise erfassende und besonders das kirchliche Leben tief erschütternde Kampf zwischen Kaiser und Papst schien denn auch diese Vorhersagung zu bestätigen. In diesem Fall musste aber auch der Antichrist in einer Persönlichkeit der Gegenwart gesucht werden und zwar notwendig in einem der beiden grossen Widersacher Innocenz IV. oder Friedrich II. Dass der Verfasser der Epistola im Papst den Antichrist sieht, hat seinen Grund darin, dass er ein Deutscher, vielleicht gar ein Schwabe und dem deutschen, dem schwäbischen Kaiserhause treu ergeben ist.

Der gleichzeitige pseudojoachimitische Commentar zum Jeremias aus der Feder eines nichtdeutschen, wohl italienischen Franciskaners wählt grade umgekehrt. Obwohl er Papst und Hierarchie fast noch härter verurteilt als die Epistola, sieht er dennoch den Antichrist nicht in Innocenz IV., sondern in Friedrich II. Diese Verschiedenheit in der Auffassung bei gleichen Voraussetzungen kann nur auf Rechnung des nationalen Momentes gesetzt werden. Durch diese Stellung zu Kaiser und Papst ist aber noch ein weiterer charakteristischer Zug in der Anschauung der Epistola unmittelbar bedingt. Das Strafgericht, das über Papst und Hierarchie hereinbrechen sollte, konnte nicht mehr vom Antichrist erwartet werden, wenn man diesen im Papst

Digitized by Google

selbst erblickte. Es unmittelbar auf den Kaiser zu übertragen war bedenklich, da der Erfolg des Kaisers gegenüber dem Papst kein solcher war, dass man darin den richtenden Arm Gottes deutlich hätte sehen können.

So blieb nichts übrig, als an die Stelle der mehr äusserlichen Vorstellung einer züchtigenden Heimsuchung die spirituale eines aus dem Munde Christi hervorgehenden Verwerfungsurteils treten zu lassen.

Freilich schrumpft bei dieser Auffassung das eschatologische Bild, das Joachim mit so grellen Farben gemalt hatte, bedeutend zusammen, es wird blass und matt und verliert fast ganz seinen ausserordentlichen Charakter.

Endlich ist für die Beurteilung des Standpunktes der Epistola der Umstand noch von Wichtigkeit, dass der Verfasser Dominikaner ist. Man war ja herausgefordert, die Prophezeihung Joachim's von den *ultimi praedicatores*, von dem *ordo justorum* oder den *duo ordines*, in denen das apostolische Leben zu erneuter, wahrhaftiger Darstellung gelangen soll, auf die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts aufgekommenen Bettelorden zu deuten. Dieselben haben es auch verstanden, aus jener Prophezeihung für sich Kapital zu schlagen, und wie die Commentare zum Jeremias und Jesajas die Weissagung Joachim's besonders für die Franciskaner in Anspruch nehmen, so sehen wir in der Epistola die Anwendung speciell auf die Dominikaner gemacht. Aber nicht bloss die häretischen Parteien innerhalb dieser Orden haben sich auf Joachim's Prophezeihung berufen, man hat in denselben allgemein darauf bezügliche Sagen gepflegt und selbst an officieller Stelle ein Anknüpfen daran nicht verschmäht, wie die Vorreden zu den Lebensbeschreibungen des heiligen Dominicus von Constantin von Orvieto, Humbert [1]) und Dietrich von Apolda [2]), sowie die gemeinsame Encyklica [3]) der Generale beider Bettelorden vom Jahr 1255 beweisen.

Die Bettelorden waren auch in der Tat der geeignete

[1]) Mamachi, Annales ord. praed., Tom. I, Append., p. 264.

[2]) Acta Sanct. Aug., Tom. I, p. 551.

[3]) Wadding, Annales Minor., Tom. III, p. 380.

Digitized by Google

Boden für die Pflege joachimitischer Ideen. Wie die Apokalyptik stets dem Zerfallensein mit den herrschenden Verhältnissen ihren Ursprung verdankt, so waren ja auch die Bettelorden aus einem, wenn auch stillschweigenden Protest gegen den kirchlichen und besonders den socialen Zustand der Gegenwart hervorgegangen. Wenn sie auch frühe zur Genugtuung der Päpste von ihren ursprünglichen, dem Keim nach doch mehr oder weniger revolutionären Bahnen durch ihre eigenen ausserordentlichen Erfolge abgedrängt worden sind, so hat es doch nicht innerhalb dieser Orden an Eiferern gefehlt, welche an der vollen Strenge der alten Regel festhielten, und in denen der Trieb zur Reform sowohl dem kirchlichen System gegenüber als auch gegenüber dem eigenen seinen ursprünglichen Grundsätzen untreu gewordenen Orden immer aufs neue wieder zur Geltung gelangte. Besonders im Franciskanerorden, der ja in originaler Weise unmittelbar aus den Anschauungen und Bedürfnissen des armen, gläubigen Volkes herausgeboren ist und auch fortan mit dem Volke selbst in engster Verbindung blieb, hat sich eine mächtige, andauernde Strömung dieser Art geltend gemacht. Aber auch im Dominikanerorden, dem das Princip der Bettelarmut erst aufgeimpft ist, und der durch seine vorzugsweise gelehrte Richtung dem demokratischen Geist der Franciskaner gegenüber eine mehr aristokratische Haltung sich bewahrt, hat es, wie der Verfasser unserer Epistola beweist, an solchen Elementen keineswegs gefehlt. Grade aus der Stellung desselben als Bettelmönch und speciell aus der Stellung zum Princip seines Ordens erklärt sich der mit so grossem Nachdruck hervorgehobene sociale Teil seines Programms. Wenn er in der starken Betonung des socialen Misverhältnisses und in dem energischen Verlangen nach Abstellung desselben über Joachim hinausgeht, so trifft er darin umsomehr mit den Verfassern des Jeremias- und Jesajas-Commentars zusammen. Es ist das eine Ähnlichkeit, die nicht etwa auf eine Abhängigkeit des einen Teils vom andern sich zurückführen lässt, sondern sich einfach dadurch erklärt, dass wir auch in jenen Verfassern Bettelmönche und zwar Franciskaner der strengeren Richtung vor uns haben.

Digitized by Google

Das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammenfassend können wir sagen: der Drang nach Reform, welcher der apokalyptischen Richtung des Zeitgeistes zugrunde lag, ist in jenen Haller Sectirern zu einem praktischen Ausdruck gelangt. Auf deutschem Boden, in Gliedern des Dominikanerordens finden wir die häretischen Erstlinge aus Joachims häretischem und doch in seltsamer Verkennung der Tendenz als katholisch sanctionirtem Samen.

Wir sind zuletzt den Wurzeln dieser merkwürdigen Bewegung nachgegangen und in aufsteigender Linie zu der Quelle gelangt, aus der sie mit so mancher ähnlichen Erscheinung jener Zeit gemeinsam entflossen ist. Aber es gilt nun auch den entgegengesetzten Weg zu machen und die Frage aufzuwerfen, ob denn wirklich, wie es nach Albert von Stade den Anschein haben könnte, die ganze Bewegung plötzlich völlig wieder verschwunden ist, oder ob sich nicht Spuren entdecken lassen, in denen wir die Nachwirkungen derselben zu erkennen vermögen. Die Katastrophe, die das staufische Haus ereilte, in erster Linie der schnelle Tod Friedrich's II., war allerdings für die apokalyptische Bewegung in Schwaben ein Ereignis von niederschmetternder Gewalt. An die Person dieses Fürsten waren alle Hoffnungen und Erwartungen dieser Apokalyptiker geknüpft, sein unerwarteter Hingang scheint ihre völlige Vernichtung zu bedeuten.

Allein eine Bewegung von solch apokalyptischem Charakter ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der apokalyptische Geist schon tief sich eingebürgert und grössere Kreise des Volkes erfasst hat. Mit der Annahme eines plötzlichen spurlosen Verschwindens einer derartigen Bewegung wäre also die Annahme eines plötzlichen radikalen Umschwunges der ganzen geistigen und geistlichen Stimmung der Zeit unmittelbar verbunden. Das ist nicht denkbar, denn die apokalyptische Richtung eines Zeitalters ist immer aufs tiefste mit der ganzen Gestalt desselben, mit seinen politischen, socialen, religiös-sittlichen Verhältnissen verwachsen, die durch allmähliche Entwicklung entstanden sind und daher nur wieder durch allmähliche Entwicklung, nicht aber mit einem Schlage sich ändern können.

Digitized by Google

Rasch eintretende Ereignisse und Umstände können daher den Lauf, den die apokalyptische Bewegung genommen hat, hemmen, ihre Richtung verändern, ihren Inhalt umbilden, nicht aber diese Bewegung der Geister selbst mit einem Male aus der Welt schaffen. Wenn wir von diesem Gedanken geleitet uns umschauen, so findet sich allerdings nirgends eine Spur davon, dass die Bewegung, wie sie in den letzten Lebensjahren Kaiser Friedrich's in Schwaben geherrscht, in ähnlicher Weise sich auch fortgesetzt und nur darin den veränderten Verhältnissen Rechnung getragen habe, dass man eben die Rolle, in der man sich Friedrich II. bei Heraufführung der letzten glücklichen Zeit beteiligt gedacht hatte, nunmehr einfach auf seinen Sohn, den König Konrad, übertrug. Das ist auch von vornherein unwahrscheinlich, denn für die hochragende, auf die Zeitgenossen mit überwältigendem Eindruck wirkende Erscheinung Friedrich's konnte niemals weder in Konrad noch in einer andern Persönlichkeit ein auch nur annähernd vollwichtiger Ersatz als Figur in dem eschatologischen Zeitbild gefunden werden. Theoretisch liess sich wohl die Umdeutung der Weissagung von Friedrich auf seine Nachkommen vollziehen, aber praktisch für den Glauben der Massen musste sich ein solcher Versuch sofort als erfolglos herausstellen.

Wenn wir auf diesem Wege vergeblich suchen, so stossen wir dagegen nach einer anderen Seite auf eine Erscheinung, die nur unter Voraussetzung einer apokalyptischen Richtung des Zeitgeistes ihre Erklärung findet. Wir meinen die deutsche Kaisersage.

Es wird kaum nötig sein, daran zu erinnern, dass die Sage sich nicht auf Friedrich Barbarossa bezieht, sondern dass es die Person Friedrich's II. ist, an welche sie sich anknüpft [1]).

Die Frage nun, ob zwischen der bisher behandelten apokalyptischen Bewegung in Deutschland und der deutschen

---

[1]) Vgl. hierüber Michelsen: „Die Kiffhäuser Kaisersage", in der Zeitschr. f. thüring. Gesch. 1854, 2 u. Georg Voigt: „Die deutsche Kaisersage", in der Histor. Zeitschr. 1871, Bd. 26, 131—187.

Digitized by Google

Kaisersage irgendwelcher Zusammenhang stattfinde, ist gleichbedeutend mit der andern, wie und wo die Sage entstanden ist. Wenn man dieselbe mit Voigt kurz definirt als die Sage vom Fortleben und Wiederkommen Kaiser Friedrich's II., so könnte man zunächst auf den Gedanken geraten, dieselbe möchte einfach dadurch aufgekommen sein, dass man sich nicht vergewissern konnte, ob der Kaiser wirklich gestorben sei oder nicht.

Eine derartige Unsicherheit kann allerdings in der ersten Zeit nach Eintritt eines solchen Ereignisses herrschen, wenn bei mangelhaften Verkehrsverhältnissen die gewisse Kunde sich nicht schnell und gleichmässig verbreitet, oder wenn das Ereignis von irgend einer Seite absichtlich verheimlicht oder in Abrede gestellt wird. Aber es wird doch immer der richtige Sachverhalt bald ans Licht kommen, und wenn dies nicht der Fall sein sollte, wenn — was übrigens bei Friedrich II. nicht einmal zutrifft — die betreffende Persönlichkeit nicht eines gewöhnlichen, constatirbaren Todes gestorben, sondern auf rätselhafte Weise aus der Welt verschwunden sein sollte, so lässt sich doch auch unter diesen Umständen kein Trieb entdecken, der stark genug wäre, um den Glauben an das Fortleben und die Wiederkehr dieser Person in weiten Kreisen des Volkes zu erzeugen und wach zu erhalten auch zu einer Zeit, wo menschlichen Berechnungen zufolge über den Tod gar kein Zweifel mehr obwalten konnte.

Auf einem anderen Weg sucht Brosch [1]) die Entstehung der Sage zu erklären. Er kommt in Anlehnung an Jakob Burckhardt [2]) auf den Gedanken hinaus, dass das ideale Bild, das die Italiener von Friedrich's Person entworfen, das deutsche Auge so geblendet habe, dass ihm aus der historischen Figur eine mythologische geworden sei. Allein auch auf diese Weise kann das Wesentliche an der Sage niemals seine Erklärung finden. Wenn eine Erscheinung eine mächtige Wirkung auf ihr Zeitalter übt, so kann es sich allerdings

---

[1]) Brosch: „Die Friedrichsage der Italiener", in Hist. Zeitschr. 1876, Bd. 35, S. 17—31.

[2]) Cultur der Renaissance in Italien, S. 3—5 der 1. Ausg.

Digitized by Google

ereignen, dass im Lauf der Zeit einzelne historische Züge an ihr ins Heroische und Mythische gesteigert werden; aber der Gedanke, dass diese Person fortleben und wiederkommen müsse, wird auf diese Weise nie entstehen. Wenn man bedenkt, dass der Glaube an die Wiederkunft Friedrich's II. bald nach seinem Tode im deutschen Volk so stark und so verbreitet war, dass mehrfach falsche Friedriche auftreten und unter den Massen Anerkennung finden konnten, so muss entschieden angenommen werden, dass eine andere, stärkere Macht als die einfache Neigung zur Sagenbildung es war, die diesen Glauben erzeugte. Um auf die richtige Bahn zu kommen, muss man sich gegenwärtig halten, dass die Sage in der oben angegebenen kurzen Fassung nie existirt hat, sondern dass gewiss überall, wo die Sage lebendig war, auch der Zweck des Wiederkommens genannt wurde. Jenen ersten Gedanken hat immer ein zweiter begleitet, der dem ersten in Wahrheit vorausgeht und ihn bedingt, nämlich der, dass Friedrich II. sein Werk vollenden, seinen Kampf gegen Papsttum und Hierarchie zu Ende führen müsse. In diesem Gedanken, der in der Tat auch überall, wo die Sage überhaupt deutlicher ausgeprägt erscheint, einen stehenden Zug derselben bildet, ist gewiss die Genesis der Sage zu suchen.

Wenn man dem Kaiser Friedrich II. nach seinem Tode noch eine Aufgabe vorbehalten wähnte, so sah man das Werk seines Lebens offenbar als kein vollendetes an. Zu diesem Resultat konnte man nur dadurch kommen, dass man das Bild, das Friedrich's Leben bot, mit einem idealen Bild, das man sich davon schon gemacht hatte, verglich und demselben nicht entsprechend fand. Und wenn man von hier aus zu der Annahme sich verstieg, dass der gestorbene Friedrich fortleben und wiederkommen müsse, um das, was noch an jenem Bilde fehlte, zu ersetzen, so kann der Grund hiefür nur darin gesucht werden, dass man in der Rolle, die man dem Kaiser zugewiesen, nicht eine zufällige, willkürlich entworfene, von irrtumsfähigen Menschen ersonnene, sondern eine notwendige, gottgewollte, im göttlichen Ratschluss und Weltplan vorgesehene erblickte. Damit werden wir hinein-

Digitized by Google

geführt in die Kreise der Apokalyptiker des 13. Jahrhunderts, für deren mystische Speculationen die gewaltige Erscheinung Friedrich's II. von selbst als eine Hauptfigur sich bot. Dieser hochragenden Gestalt, in der die welterschütternden Kämpfe der Zeit ihren Ausgangs- und Mittelpunkt hatten, musste in den apokalyptischen Entwürfen, zu denen die Zeichen des Jahrhunderts herauszufordern schienen, eine so wesentliche Rolle zufallen, dass seine Person gewissermassen zum Eckstein wurde, auf dem sich das eschatologische Bild auferbaute, zum Prüfstein, an dem sich die Wahrheit oder Falschheit desselben entscheiden musste. Starb der Kaiser, ehe er die ihm zugedachte Rolle, die je nach dem Parteistandpunkt der Apokalyptiker eine sehr verschiedene sein konnte, wirklich ausgespielt hatte, so war, wenn man von dem eschatologischen Bild, in das man sich hineingelebt und hineingesteigert hatte, das die Weissagung für sich zu haben schien und sich wohl auch schon in manchem seiner Züge bewährt haben mochte, nicht abgehen wollte, die Annahme des Fortlebens und der Wiederkehr Friedrich's II. unausweichlich. Steht somit fest, wie die Sage sich entwickelt hat, so gilt es nunmehr nach dem Ort ihrer Entstehung zu fragen.

Voigt[1]), der den apokalyptischen Charakter der Sage als selbstverständlich voraussetzt, ist der Ansicht, dass dieselbe ausgegangen sei von den italienischen, speciell minoritischen Joachimiten. Sie, die schon zu Lebzeiten des Kaisers mystische Betrachtungen an seinen Tod geknüpft, hätten an das Fortleben und die Wiederkehr Friedrich's II. geglaubt, weil sie von ihm die Vollendung des antichristlichen Unheils erwarteten. Von Italien sei die Sage nach Deutschland gekommen, um dann, nachdem sie hier alle italienischen Züge abgestreift, eine völlige Umwandlung in ghibellinischem Sinn erfahren und in der Person des 1283 auftretenden falschen Friedrich eine leibhafte Gestalt gewonnen habe, wieder auf Italien zurückzuwirken.

Riezler[2]) sucht die Voigt'sche Ansicht zu vervollstän-

---

[1]) A. a. O., S. 136. 147 f.

[2]) „Zur deutschen Kaisersage", Hist. Ztschr. 1874, Bd. 32, S. 63 ff.

Digitized by Google

digen. Er findet in der deutschen Kaisersage, wenigstens in der ausführlichsten Relation derselben bei Johann von Winterthur ursprünglich sich widersprechende Züge vereinigt und glaubt daher, dass dieselbe nicht eine einfache, sondern eine doppelte Quelle habe. Die erste Gestalt der Friedrichssage sei allerdings von den italienischen Joachimiten ausgegangen, welche an die alte, aus der ersten christlichen Zeit bis ins Mittelalter sich fortpflanzende Sage vom Antichrist angeknüpft, diesen in Friedrich II. erblickt und daher an dessen Wiederkehr zur Fortsetzung des Kampfes mit der Kirche geglaubt hätten. Neben dieser in Italien entstandenen Sage habe sich aber in Deutschland von einem ganz neuen Anknüpfungspunkt aus eine zweite gebildet. In dem Zeitraum zwischen dem Tod Friedrich's II. und dem Auftreten Heinrich's VII., als es keinem deutschen Herrscher gelingen wollte, die Kaiserkrone sich aufs Haupt zu setzen, sei die aus der alten Antichristsage hervorgegangene Zweigsage vom letzten römischen Kaiser wieder erwacht, der sich alles unterwerfen, glorreich herrschen und zuletzt eine Heerfahrt nach Jerusalem unternehmen werde, um hier seine Krone auf dem Oelberg niederzulegen. Mit der Deutung dieser Sage auf Friedrich II., der in jener Zeit tatsächlich der letzte römische Kaiser war und augenscheinlich es auch bleiben sollte, sei der Glaube an seine Wiederkehr zur Ausführung des Zugs in das gelobte Land unmittelbar verbunden gewesen. Die Züge dieser beiden ursprünglich getrennten Friedrichssagen seien vielfach zusammengeflossen und in dieser gemischten Form liege uns die Sage vor in der Relation des Johann von Winterthur, wo Friedrich zugleich als der Pfaffenfeind und als der nach Jerusalem ziehende christliche Held dargestellt werde. Das erste dieser beiden entgegengesetzten Elemente stamme aus der italienischen, das andere aus der deutschen Friedrichssage.

Riezler's Ansicht hat in der Tat etwas Verführerisches. Allein bei näherer Prüfung erweist sich der Gedanke, von dem aus er argumentirt, als durchaus unrichtig. Welches auch der Boden sein mochte, auf welchem der Glaube an Friedrich's Wiederkehr erwuchs, er mochte italienisch

Digitized by Google

oder deutsch, klerikal oder ghibellinisch sein, in jedem Fall konnte der Wiederkehrende, dessen Lebenswerk der Kampf mit dem Papsttum war, nicht anders gedacht werden, denn als Feind des Klerus. Nur die Beurteilung dieser Feindschaft konnte eine verschiedene sein. Man konnte in ihr je nach der Parteistellung ebenso gut die Absicht einer Vernichtung der Kirche als die Absicht einer Reformation der Kirche enthalten finden. Die letztere Auffassung liegt der Sage überall zugrunde, wo sie auf deutschem Boden uns entgegentritt, bei Johann von Winterthur sowohl als auch in der früheren Relation des Reimchronisten Ottokar [1]). Die Feindschaft gegen den Klerus bildet somit keinen Gegensatz zu der Heerfahrt nach Jerusalem. Wenn man daher für das Bestehen einer italienischen Stammsage, nach der Friedrich II. als Antichrist wiederkehren soll, nichts weiter anzuführen weiss, als, wie es bei Riezler der Fall ist, das Bedürfnis, das pfaffenfeindliche Element in der Kaisersage zu erklären, so kann man dieselbe füglich fallen lassen. Ob man bei Erklärung der deutschen Kaisersage in der Tat ganz von Italien abzusehen hat, ob ihr Ursprung allein in Deutschland zu suchen ist, wird die folgende Untersuchung zeigen.

Den Beweis für seine Ansicht will Voigt hauptsächlich der Chronik Salimbene's entnehmen, der nicht bloss Zeitgenosse, sondern selbst eingeweihter Joachimit gewesen. Allein schon Brosch [2]) hat nachzuweisen versucht, dass für ein Hervorgehen der Sage aus den Kreisen der italienischen Joachimiten oder des italienischen Volkes überhaupt keine Beweise sich beibringen lassen und dass namentlich bei Salimbene keine Bezeugung dafür sich finde. Die Stelle, auf welche Voigt den grössten Nachdruck legt, ist die Erzählung Salimbene's zum Jahr 1284 [3]). Hier wird die Aufregung

[1]) Ueber beide siehe weiter unten.

[2]) A. a. O., S. 18.

[3]) Mon. hist. ad prov. Parm. et Plac. pert. Parma 1857, p. 307 et 308: „Item millesimo supraposito insonuerunt rumores, quod Fridericus secundus, qui quondam fuerat imperator, in Alemannia viveret, quem sequebatur theotonicorum maxima multitudo, quibus larga manu

Digitized by Google

geschildert, welche die Kunde von dem 1283 am Rhein auftretenden falschen Friedrich in Italien hervorrief. Aber diese Stelle beweist grade für die italienischen Joachimiten aufs schlagendste, dass der Gedanke an ein Fortleben und an eine Wiederkehr Kaiser Friedrich's II. unter ihnen keineswegs ursprünglich heimisch war, sondern dass es erst eines äusseren Anstosses, einer Importation von Deutschland bedurfte, um auch nur bei einem geringen Teil derselben einigen Glauben zu erwecken. Jene sibyllinische Weissagung, der sich nun auf einmal diese Joachimiten erinnerten, war bisher keineswegs von ihnen auf ein Fortleben und Wiederkommen Friedrich's II. gedeutet worden. Salimbene selbst hat, wie Brosch [1]) zeigt, sie sich ohne solche ausserordentliche Annahmen ausgelegt und ihre Erfüllung in ganz einfachen, rein äusserlichen und zufälligen Umständen gesucht. Ist die deutsche Kaisersage also nicht aus der Mitte der italienischen Apokalyptiker hervorgegangen, so ist sie, da ihr apokalyptischer Charakter unzweifelhaft ist, wohl überhaupt nicht in Italien ursprünglich zuhause.

Jene Stelle Salimbene's spricht sich allerdings über das italienische Volk nicht mit gleicher Deutlichkeit aus wie über die italienischen Joachimiten. Aus andern Nachrichten Salimbene's geht sogar hervor, dass der Glaube, der Kaiser lebe noch, schon vor der Zeit, da jener falsche Friedrich in Deutschland auftrat, unter den Italienern stark verbreitet war. An einer Stelle erzählt Salimbene [2]), viele hätten geglaubt, Friedrich sei nicht todt, während er doch wirklich todt war, und er sucht diesen Glauben dadurch zu erklären, dass

---

faciebat expensas. Et adeo invaluerunt et divulgati fuerunt isti rumores, quod plures civitates Lombardiae miserunt speciales nuntios ad videndum et cognoscendum, utrum ita esset nec ne: etiam marchio Hestensis misit nuntium specialem. Aliqui etiam Joachimitae aliquam adhibebant fidem, quod possibile esset pro eo, quod Sibylla dicit: Oculos ejus morte claudet abscondita, scilicet gallicana gallina, supervivetque sonabit et in populis, vivit et non vivit, uno ex pullis pullisque pullorum superstite."

[1]) A. a. O., S. 19. 20.

[2]) A. a. O, S. 166.

Digitized by Google

Manfred — was keineswegs richtig ist — absichtlich den Tod seines Vaters verheimlicht habe. Ferner erzählt er [1]) — und Jamsilla [2]) stimmt darin mit ihm überein —, dass etwa 1259 sich in Italien ein falscher Friedrich in der Person eines Eremiten erhob, den die sicilischen und apulischen Barone gegen Manfred aufgestellt hätten. Hierher gehört auch die weitere Nachricht, die wir einer Mitteilung Bonaini's [3]) verdanken, dass nämlich am 10. August 1257 Abdello di Gentile und Acoppo di Bonaggiunta zu Sangemignano dem Goldschmied Braccio sechzig Scheffel Getreide versprochen, wenn er constatiren könnte oder es sich herausstellen würde, dass Friedrich II., der todtgesagt werde, noch lebe. Brosch macht sich vergebliche Mühe, die Bedeutung dieser Nachrichten abzuschwächen. Man kann aber diese in Italien herrschende Unsicherheit über den Tod des Kaisers gewiss nicht anders erklären als durch das Vorhandensein einer aus apokalyptischen Anschauungen entflossenen Sage. Allein keine jener Nachrichten beweist, dass wir uns nun auch am Ort befinden, wo diese Sage ihren Ursprung hat, und dass wir es hier nicht ebenso wie in der Erzählung Salimbene's zum Jahre 1284 bloss mit den Wirkungen einer in der Ferne entsprungenen Sage zu tun haben. Dass vielmehr dem so ist, das scheint die Tatsache zu lehren, dass man sich in Italien des apokalyptischen Ursprunges des umlaufenden Gerüchtes gar nicht mehr bewusst ist, da Salimbene es lediglich aus äusserlichen, zum Teil nicht einmal zutreffenden Umständen zu erklären sucht, und ferner daraus, dass uns hier von der Sage selbst, die gewiss von Anfang an bestimmt ausgeprägte Züge hatte, nichts mehr entgegentritt als die blosse Unsicherheit über den Tod des Kaisers. In dem an zweiter Stelle angeführten Fall zeigt namentlich der Umstand, dass die apulischen und sicilischen Barone das Gerücht, Friedrich II. lebe noch, erst aussprengen und sich alle Mühe geben müssen, um nur dürftigen Glau-

---

[1]) A. a. O., S. 57.

[2]) Bei Muratori, Scr. VIII, 589. 590.

[3]) Arch. stor. ital. VI, 523, Note 1; vgl. Brosch, S. 23.

Digitized by Google

ben zu erwecken, ganz deutlich, dass die Sage jedenfalls hier in Unteritalien, wo man ja auch das Grab des Kaisers unmittelbar vor Augen hatte, ihren heimischen Boden nicht hat. Voigt[1]) beruft sich für seine Ansicht ferner auf eine Stelle bei Jans dem Enenkel, in der es heisst, dass über die Frage, ob Friedrich II. gestorben sei oder nur entfernt irgendwo in der Welt sich aufhalte, in Welschland allenthalben noch ein Streit sei.

Es ist allerdings auffallend, dass Enenkel hier nur Italien, nicht auch Deutschland als Ort nennt, wo die Sage cursirt, und man könnte darum in der Tat versucht sein, die Stelle für den italienischen Ursprung der Sage geltend zu machen. Man könnte annehmen, dass Enenkel zu einer Zeit schrieb, da die Sage in Deutschland noch nicht verbreitet war. Allein die Sache lässt sich auch anders erklären. Auch wenn die Sage ausserhalb Italiens, wenn sie in Deutschland entstanden ist, so ist doch der Kern derselben, das aller ausmalenden Züge bare Gerücht vom Fortleben des Kaisers schnell in dem ersteren Lande eingedrungen. Aber während die Sage in ihrer Heimat, so lange kein falscher Friedrich sich erhob, nur in der Stille sich bewegte, ohne eine öffentliche Bedeutung zu erlangen, wurde jenes Gerücht in dem vom Parteikampfe zerrissenen Italien, insbesondere in Oberitalien, sofort von den Factionen aufgegriffen, von den Ghibellinen mit Hoffnung, von den Welfen mit Schrecken, und musste so sofort eine gewaltige Aufregung hervorrufen in diesem Land, für das die Frage, ob Friedrich noch lebe, eine viel grössere Wichtigkeit hatte als für irgend ein anderes. So mag es gekommen sein, dass Jans dem Enenkel in Wien, das ja Italien so nahe liegt als Deutschland, die Wirkungen der Friedrichssage eher und stärker in die Augen fielen als in letzterem. In jedem Fall kann neben einer Autorität, wie Salimbene sie in dieser Frage repräsentirt, eine Berufung auf Enenkel nicht ins Gewicht fallen, und man kann letzterem gegenüber mit Brosch[2]) noch die Tatsache geltend

[1]) A. a. O., S. 141 142, wo auch die betr. Stelle mitgeteilt wird.
[2]) A. a. O., S. 24. 25.

Digitized by Google

machen, dass eine ganze Reihe achtungswerter italienischer Geschichtsschreiber und selbst Dante der Sage mit keinem Worte gedenken, was sich kaum erklären liesse, wenn die Sage in Italien wirklich zuhause wäre und nicht bloss vorübergehend, wenn auch eine Zeit lang mächtig, auf dieses Land gewirkt hätte.

Mehr als alle bisher angeführten Argumente scheint aber die folgende Erwägung gegen die Ableitung der Sage aus Italien zu sprechen.

Die Rolle, die innerhalb der Endentwicklung der Zeit in apokalyptischen Kreisen Friedrich II. zugewiesen wurde, konnte, wie wir bereits mehrfach bemerkten, je nach der politischen Stellung der Apokalyptiker eine sehr verschiedene sein. Man konnte in ihm — und das wird allerdings das Gewöhnliche gewesen sein — einen der Antichriste oder gar den Antichrist erblicken, aber er konnte auch, wie die Epistola Arnoldi beweist, als der Bekämpfer des letzteren angesehen werden. Mag das Endbild so oder so gestaltet gewesen sein, in beiden Fällen wird man bei unerwartet schnellem Tod des Kaisers nur die Alternative gehabt haben, entweder das eschatologische Bild zu ändern oder zur Aufrechterhaltung desselben die Wiederkehr des Kaisers zuhülfe zu nehmen. Zu ersterer Auskunft werden sich aber gewiss viel eher die Gegner des Kaisers entschlossen haben, die durch seinen plötzlichen Tod allerdings auch in ihren Berechnungen getäuscht, aber doch nur angenehm getäuscht worden waren, dagegen weit schwerer diejenigen, die auf die Person des Kaisers all ihre Hoffnungen gesetzt, und denen sein rascher Hingang diese sämmtlich unbarmherzig zu vernichten schien. Wenn in solchen Kreisen der Glaube an ein Fortleben und Wiederkommen des Kaisers auftauchte und mächtig wurde, so ist das psychologisch leicht zu verstehen, denn auch in diesem Falle ist eben der Wunsch der Vater des Gedankens.

Diese Aufstellungen finden wir denn auch durch den historischen Tatbestand nach beiden Seiten vollständig bestätigt.

Digitized by Google

Als italienischer Joachimit sah Salimbene [1]) — und er setzt in der Stelle, auf die wir uns hierbei stützen, dieselbe Ansicht bei jedem Joachimiten offenbar als selbstverständlich voraus — in Friedrich II. den in der Endentwicklung der Dinge vorgesehenen harten Bedränger der Kirche. Er hatte diesem Kaiser eine furchtbare Rolle vorbehalten geglaubt, deren Durchführung sein Tod augenscheinlich unterbrach. Nichts desto weniger schreitet er nun nicht zu der Annahme fort, dass Friedrich II. zur Vollendung seiner Aufgabe wiederkommen müsse, sondern er beruhigt sich bei dem einmal vorhandenen Tatbestand und weiss die sybillische Weissagung über den Tod Friedrich's, wie bereits erwähnt wurde, sich auf ganz einfachem, natürlichem Wege auszulegen.

Dasselbe sehen wir noch viel deutlicher an folgendem Beispiel. In dem kurz vor Friedrich's Tod wahrscheinlich von einem italienischen Minoriten verfassten Commentar zum Jeremias ist Friedrich II. gleichfalls als der grosse Kirchenfeind eine Hauptfigur des eschatologischen Bildes, das nun eben durch den plötzlichen Tod des Kaisers eine Störung erleidet. In dem bald nach Friedrich's Tode verfassten, mit dem Jeremiascommentar aufs engste verwandten Commentar zum Jesajas wird nun keineswegs, um das frühere Bild unversehrt festhalten zu können, das Fortleben und die Wiederkunft des Kaisers postulirt, sondern einfach am früheren Entwurf so viel verändert, als die neuen Verhältnisse es mit sich brachten.

Auf der anderen Seite zeigt der Inhalt der deutschen Kaisersage auf das deutlichste, dass sie nur Kreisen entstammt sein kann, die mit ihrer apokalyptischen Stimmung eine streng ghibellinische Gesinnung verbanden, die also nicht Befürchtungen, sondern Hoffnungen an die Person des Kaisers knüpften. Niemals und nirgends findet sich die Version der Sage, dass der Kaiser fortlebe und wiederkehre,

---

[1]) A. a. O., S. 51: „Horrui cum audirem (den Tod Friedrich's) et vix potui credere. Eram enim Joachimita et credebam et expectabam et sperabam, quod adhuc Fridericus maiora mala esset facturus quam illa, quae fecerat, quamvis multa fecisset."

Digitized by Google

weil er der Antichrist sei und die letzten Drangsale über die Kirche hereinführen müsse, sondern überall, wo die Sage überhaupt genauer uns entgegentritt, ist die Auffassung die, dass der wiederkehrende Kaiser die Pfaffen vertreiben müsse, zum Heile nicht bloss des Volkes, sondern auch der Kirche. Keine Spur aber weist darauf hin, dass man unter den italienischen Apokalyptikern also von Friedrich II. gedacht; vielmehr kann aus Salimbene, sowie aus dem Jeremias- und Jesajas-Commentar grade das Gegenteil erwiesen werden.

Damit haben wir wohl den entscheidenden Beweis gegen den italienischen Ursprung der Kaisersage gewonnen.

Muss man also von Italien absehen, so kann die Heimat der Sage nur Deutschland sein. Auf Deutschland weist schon jene Stelle Salimbene's, für Deutschland spricht ferner die Tatsache, dass die Sage stets einen deutsch-nationalen Charakter trägt, auf deutschem Boden nur in ausgebildeter Gestalt uns entgegentritt und hier allein eine tiefere und nachhaltige Wirkung hat. Eine andere apokalyptische Bewegung aber als die, welche uns in jenen Haller Sectirern entgegentritt, lässt sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Deutschland nicht entdecken, und wenn wir daher sie zur Erklärung des Ursprungs der deutschen Kaisersage heranziehen, so wird eine Vergleichung beider ergeben, dass der Inhalt der ersteren mit den wesentlichen Zügen der letzteren völlig übereinstimmt.

Es genügt zu diesem Zweck die Sage in den beiden ältesten Fassungen zu benützen. Zum ersten Male finden wir eine deutlichere Form derselben im Bericht des Reimchronisten Ottokar [1]) über jenen falschen Friedrich, der in den Rheingegenden aufgetreten war und in Wetzlar nach Ottokar 1276, nach andern Berichten wahrscheinlich 1285 in Gegenwart König Rudolf's verbrannt wurde. Als die Asche des Scheiterhaufens untersucht und ein kleines Bein darin gefunden worden sei, da habe es im Volk geheissen: das sei von Gottes Kraft, dass er leibhaftig noch soll bleiben

[1]) Die betreffenden Stellen bei Victor Meyer, Tile Kolup (Wetzlar 1868), S. 84 ff.

Digitized by Google

und die Pfaffen vertreiben. Auch habe man sich der Worte erinnert, die er gesprochen, dass er müsse die Zeit leben, die ihm Gott gegeben, die soll noch währen alle Zeit. Also ein durchaus antihierarchischer, ghibellinischer Geist bildet den Grundton der deutschen Kaisersage, und es lassen sich schon in dieser kurzen Relation der Sage bei Ottokar die Gedanken und Hoffnungen erkennen, die an eine Vertreibung der Pfaffen geknüpft wurden.

Wenn Friedrich II. von Gott zu diesem Werke ausersehen sein soll, so kann es sich dabei nicht um eine Zerstörung, sondern nur um eine Restauration der Kirche handeln, und wenn es, wie Ottokar zeigt, der Pöbel und das gemeine Volk ist, das diesen leidenschaftlichen Glauben hegt, so hofft dasselbe offenbar durch seine Tat von seinen Blutsaugern und Bedrückern erlöst zu werden. Also eine kirchliche und sociale Reform ist's, was mit der Vertreibung der Pfaffen verbunden gedacht wird.

Dieselben Züge, nur noch viel ausgeprägter, trägt die Sage bei Johann von Winterthur [1]). Nach dem Tode Ludwig's des Bayern, als die Kaiserherrlichkeit abermals vor der hierarchischen Anmassung sich hatte beugen müssen, tritt die Kaisersage, den Unmut und die Hoffnung der Nation in sich zusammenfassend, aufs neue hervor.

Er wird kommen, so schildert Johann von Winterthur zum Jahre 1348 den wiedererwachten begeisterten Glauben, unser Heiland Friedrich II., in gewaltiger Majestät und wird die verrottete Kirche läutern und verbessern. Er wird kommen, denn er muss kommen. Und wäre sein Leib in tausend Stücke zerschnitten, ja wäre er zur Asche verbrannt, so wird er doch kommen: denn es ist im Rate Gottes also beschlossen und wird nicht anders sein. Wenn er das Reich wiederum hat, wird er die Tochter des armen Mannes dem reichen Mann zum Weib geben, er wird die Nonnen verheiraten und die Mönche zur Ehe anhalten, den Witwen und Waisen und allen Beraubten wird er das Ihrige wieder-

---

1) Joh. Vitoduranus im Thes. hist. Helv., S. 85; vgl. Meyer, S. 85.

Digitized by Google

erstatten und allen ihr Recht zuteil werden lassen reichlich und vollauf. Die Priester aber wird er mit solchem Ingrimm verfolgen, dass sie, wenn sie nichts anderes haben, mit Mist ihre Tonsur bedecken werden, damit man sie nicht als Priester erkenne. Und diejenigen Geistlichen, welche die Bannsprüche wider ihn verkündet haben, zumal die Bettelmönche, wird er vom Erdboden vertilgen. Darnach, wenn er dies alles wird vollbracht haben, wird er mit grosser Streitmacht über das Meer ziehen und auf dem Oelberg das Reich niederlegen.

Neben dem Gedanken einer Kirchenverbesserung sind hier besonders stark die socialen Erwartungen hervorgehoben, die mit dem Sieg Friedrich's über die Hierarchie verknüpft gedacht werden. Einen neuen Zug enthält eigentlich nur der Schluss, der aber durchaus kein widersprechendes Element hereinbringt, sondern dem Gemälde nur den abschliessenden Hintergrund giebt.

In beiden Fassungen hat also die Sage wesentlich den gleichen Charakter, und wenn wir ihre Grundgedanken herausheben und zusammenfassen, so sind es genau dieselben, die jener apokalyptischen Bewegung in Schwaben zugrunde liegen: Friedrich ist das von Gott erwählte Werkzeug, um die hierarchische Macht zu brechen und eine neue glückliche Zeit idealer kirchlicher und socialer Zustände heraufzuführen.

Zeitlich grenzen beide Erscheinungen ohnedies unmittelbar aneinander. Denn wenn einerseits jene apokalyptische Bewegung in den letzten Lebensjahren Friedrich's II. spielte, so ist andererseits die Entstehung der Kaisersage unmittelbar nach seinem Tode anzusetzen. Bei dem Auftreten jenes falschen Friedrich im Jahre 1283 zeigt sich der Glaube an des Kaisers Fortleben und Wiederkehr schon tief im Volke verbreitet, und es muss darum angenommen werden, dass er nicht eben erst Platz gegriffen, sondern schon längere Zeit bestanden und sich eingebürgert hat. Die oben angeführten, dem Jahre 1257 und 1259 angehörenden Nachrichten aus Italien zeigen denn auch, dass die Sage um diese Zeit bereits hierher vorgedrungen ist.

Unter diesen Umständen muss das Hervorgehen der deut-

Digitized by Google

schen Kaisersage aus jener in Schwaben herrschenden apokalyptischen Bewegung evident erscheinen.

Der Schluss der Sage bei Johann von Winterthur stammt, wie Riezler gezeigt hat, zweifellos aus der alten Sage vom letzten römischen Kaiser. Aber es spricht nichts dafür, dass die Apokalyptiker, in deren Mitte die Kaisersage entstanden ist, durch jene überhaupt den Anstoss zu ihren Entwürfen empfangen hätten, sondern, wie wir nachgewiesen haben, ist es die joachimitische Apokalyptik, von der sie ausgingen, und die sie in selbständiger und eigentümlicher Weise weiterbildeten. Jener Schluss ist daher wohl auch nicht als ein ursprünglicher Bestandteil der Sage anzusehen, sondern ist wohl nur ein späteres Anhängsel an dieselbe. Dafür spricht auch die Tatsache, dass er sich erst bei Johann von Winterthur, noch nicht aber in der älteren Relation der Kaisersage bei dem Reimchronisten Ottokar findet. Wenn man die Wiederkunft Kaiser Friedrich's II. zur Heraufführung der letzten glücklichen Zeit erwartete, so lag es nahe, in ihm auch den letzten Kaiser zu sehen. So mag die Erinnerung an jene alte Sage wieder wachgerufen und der Anlass gegeben worden sein, ihre specifischen Züge an die Friedrichssage anzuhängen. Eine Quelle der letzteren in eigentlichem Sinne ist sie also nicht, sondern als solche haben wir nur jene apokalyptische Bewegung in Schwaben zu erkennen. Dass aus dieser die Kaisersage hervorging, lässt sich um so eher verstehen, als wir es hier nicht mit einem kleinen abgeschlossenen Kreis von Apokalyptikern und mit Speculationen von rein theoretischem Wert zu tun haben, sondern mit einer Bewegung, die praktische Ziele verfolgt und eben deshalb in weiteren Kreisen des Volkes Eingang fand und die Massen in Erregung setzte. Bezeichnend ist denn auch, dass die Sage an derselben Stätte, wo jene Sectirerei Wurzel gefasst, nämlich in Süddeutschland, vorzüglich ihre Pflege fand [1]), und dass einer der falschen Friedriche, der 1295 in Esslingen verbrannte [2]), hier sein Wesen trieb. In

[1]) Vgl. Voigt, S. 160.
[2]) Ueber ihn Voigt, S. 149.

Digitized by Google

dem Moment, da der Tod Friedrich's II. den Lauf, den jene apokalyptische Bewegung bisher genommen hatte, unterbrach, hat sich die Entstehung der deutschen Kaisersage vollzogen. Jene Bewegung hatte sich so sehr mit der Person des Kaisers verknüpft und an seiner Gestalt ihren Angelpunkt gewonnen, dass ihr mit dem Hingang Friedrich's auch die eigene äussere Weiterentwicklung abgeschnitten war.

Wenn aber der Tod des Kaisers auch den äusseren Fortgang der Bewegung aufhalten konnte, so vermochte er doch nicht den Glauben, der ihr zugrunde lag, zu zerstören. Dessen blieb man gewiss, dass die gehoffte Entwicklung der Dinge, die man mit Friedrich's Person verbunden dachte, durch jenes Ereignis nur aufgeschoben, nicht aufgehoben sei. Dieser Glaube, der in der deutschen Kaisersage seinen Ausdruck gefunden, hat von Jahrhundert zu Jahrhundert, wenn auch den jedesmaligen Bedürfnissen des Zeitalters sich anpassend, so doch in seinen Grundgedanken sich gleichbleibend das deutsche Volk begleitet bis an die glorreiche Schwelle der Gegenwart als sein ureigenes Gut und Erbe, als Tröster und Mahner, fast möchte man sagen als ein Stück seines besseren Ich, als Glaube an sich selbst, an seine hohe Bestimmung.

Digitized by Google

Kritische Uebersichten
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

II.
Geschichte der Reformation in Italien.
Die Literatur der Jahre 1876 bis 1879 [1]).

Von
Prof. **Karl Benrath** in Bonn.

1. **K. Benrath**, Ueber die Quellen der italienischen Reformationsgeschichte. (Bonn 1876.) 31 S. in 8°.
2. **Ernesto Masi**, I Burlamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este duchessa di Ferrara. Studj sulla Riforma in Italia nel secolo XVI. (Bologna 1876.) 276 S. in 8°.
3. a) **K. Benrath**, Bernardino Ochino of Siena. A Contribution towards the History of the Reformation. Translated from the German by Helen Zimmern. With an introductory preface by William Arthur, A. M. (London 1876.) 304 S. in 8°. — b) Desgl. (New-York 1877.)
4. **Alex. Gordon**, Bernardino Tommasini (Ochino). (Theological Review, Oct. 1876, S. 532—561.)
5. **L. Ruffet**, Bernardino Ochino de Sienne. (Revue Chrétienne 1877, S. 212—231. 282—292.)
6. **C. A. Hase**, Prozess und Märtyrertum Pietro Carnesecchi's. (Jahrbücher für protestantische Theologie III, 1877, S. 148—188.)
7. Derselbe, Baldisara Altieri. (Ebd. S. 469—517.)
8. **La Rivista Cristiana**, Periodico mensile, anno IV, V, VI, VII (Firenze 1876—79.)

8a. **Il Sommario della Sacra Scrittura**, Trattato del Secolo XVI, ristampato con Prefazione del Prof. Emilio Comba. (Roma, Firenze, 1877.) XIII und 135 S. in 8°).

[1]) Vgl. für das Jahr 1875 die Uebersicht oben Bd. I, S. 613—626.

Digitized by Google

9. **Dialogo di Giacopo Riccamati Ossanese.** Neudruck in der Zeitschrift „Il Seminatore" (Rom 1877, Januar, Februar, März, April). Vgl. über den Verfasser der Schrift ebendas., Juniheft, Art. von O. Cocorda.
10. **Karl Benrath,** Aus den Akten der römischen Inquisition (Beilage zur Allg. Zeitung no. 76. 83. 88. 96. 99. 102. 107. 126. 134. 135 des Jahrganges 1877.)
11. **J. Bonnet,** Procès d'Antonio Bruccioli (1548—59). (Bulletin historique et littéraire, Paris 1876, S. 3—14.)
12. Spigolature sul regno di Carlo III Duca di Savoja, per Gaudenzio Claretta (Archivio Storico Italiano 1876, Disp. 2 u. 3).
13. **G. Campori,** Vittoria Colonna. (Atti e Memorie delle Deputationi di storia patria dell' Emilia. Nuova serie. Vol. III. Modena 1878. 45 S.)
14. **E. Masi,** Vittoria Colonna. (La Rassegna Settimanale di Politica, Scienze, Lettere ed Arti, Roma 26 Gen. 1879.)
15. **A. v. Druffel,** Herzog Hercules v. Ferrara und seine Beziehungen zu dem Kurfürsten Moritz von Sachsen und zu den Jesuiten. (München 1878, 51 S.) (Sep.-Abdruck aus den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, Histor. Classe 1878, IV.)
16. **Dom. Berti,** Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall' Archivio Veneto. (Reale Accademia dei Lincei, anno CCLXXV [1877—1878].) Roma 1878, Salviucci. 24 S. in 4°.
17. **L. Passerini,** Il primo processo per la Riforma Luterana in Firenze (Archivio storico italiano, 1879, I, S. 337—345.)
18. **K. Benrath,** Akten aus römischen Archiven in Trinity College Library, Dublin (Sybel's Historische Zeitschrift N. F. Bd. V [1879], S. 249—262.) Dasselbe in italienischer Uebersetzung: Rivista Cristiana 1879, S. 457—464.

Auf dem so lange vernachlässigten Felde der italienischen Reformationsgeschichte hat sich in den letzten Jahren mehr Lebhaftigkeit und Teilnahme gezeigt. Einheimische Gelehrte fangen an, der Bewegung grössere Aufmerksamkeit zu schenken und auch auf diesem Gebiete das zürnende Wort Guerrazzi's zu dementiren, dass man es den Fremden überlasse, die Erinnerungen der italienischen Geschichte zu sammeln. Dies ist um so erfreulicher, da die Kräfte der einheimischen Forscher unbedingt mit eintreten müssen, und zwar in weitem Umfange, wenn es gelingen soll, die Wurzeln und Verzweigungen der Reformation in dem Italien des sechzehnten Jahrhunderts in umfassendem Masse und zuverlässig an den Tag zu legen. Die grosse Wich-

Digitized by Google

tigkeit derartiger Studien, auch in praktischer Beziehung, wird mehr und mehr anerkannt. Die Entwicklung, welche das nationale Leben in Italien in den letzten zehn Jahren genommen hat, ruft in weiteren Kreisen die Ueberzeugung wach, dass auch im neunzehnten Jahrhundert eine lediglich politische Umwälzung für ein Volk nur eine Errungenschaft von sehr zweifelhaftem Werte ist, und dass es zu einer dauernden und fruchtbringenden Erneuerung des Volkslebens auch einer religiösen Wiedergeburt bedarf. Und da liegt ja nichts näher, als innerhalb der historischen Entwicklung der italienischen Nation selber auf diejenige Bewegung zurückzugehen, welche im sechzehnten Jahrhundert die Anfänge einer religiösen Erneuerung und Vertiefung herbeigeführt hat — bis dieselbe dann freilich nur zu bald durch die blutige Faust der Reaction in ihrer ersten Blüte geknickt worden ist. Aber auch solchen Beobachtern, welchen dieser Gesichtspunkt bei dem Blick auf Italiens Vergangenheit ferner liegt, empfiehlt sich aus anderen Gründen das Studium jener Bewegung, sei es auch nur in ihrem Untergange. War es doch die Zeit der damaligen Reaction, welche die Beziehungen zwischen der römischen Curie und den italienischen Staaten und Fürsten so gestaltet hat, wie sie dann im grossen und ganzen dreihundert Jahre lang bestehen geblieben sind. Um zu erkennen, wie Papsttum und katholische Kirche, deren Einfluss durch den Humanismus in der Zeit der Renaissance völlig gebrochen zu sein schien, doch Schritt für Schritt das Terrain wieder erobert haben, bedarf es einer genaueren Einsicht in Wesen, Umfang und Durchführung der Gegenreformation in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Nach dieser Seite hin ist nun durch das italienische Ministerium Ende 1876 eine Massnahme erfolgt, die hoffentlich nicht verfehlen wird, auch die auf die Geschichte der Reformation gerichteten Studien wesentlich zu fördern. Der Justizminister Mancini erliess zu der angegebenen Zeit an die Directoren der sämmtlichen Staatsarchive ein Rundschreiben, durch welches er die Aufmerksamkeit derselben auf die obige Frage lenkt und wörtlich sagt: .... „Zu den ruhmreichsten Blättern in den Annalen Italiens muss man diejenigen zählen, welche Beispiele

Digitized by Google

von Bürgermut und Standhaftigkeit einzelner und ganzer Regierungen berichten, die es gewagt haben, sich wacker einer Macht entgegenzustellen, welche der Existenz und Unabhängigkeit der Nation furchtbar geworden war. Aber die Documente, welche von solchen Erweisungen nationalen Lebens zeugen, . . . liegen zum grössten Teile unbekannt da. Ich glaube den Interessen der Nation einen nicht geringen Dienst zu leisten, wenn es mir gelingen sollte, aus den verschiedenen Archiven der Hauptstädte eine Sammlung von bisher unedirten und wenig bekannten derartigen Documenten zusammenzubringen und zu veröffentlichen." Als Gegenstände, die besonders ins Auge zu fassen seien, nennt der Minister: die Beziehungen zwischen dem Hause Savoyen und der Curie, die Streitigkeiten zwischen Venedig und Paul V., den Widerstand Neapels gegen die Einführung der Inquisition u. dgl. Für unser Gebiet würde besonders der letzte Punkt in Betracht kommen, und es liesse sich von einer genaueren actenmässigen Darlegung jener volkstümlichen Bewegung in Neapel (1547) neues Licht für die Erkenntnis der dortigen religiösen Zustände gegen die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts erwarten. Auch von dem mittlerweile begonnenen Druck von Marin Sanuto's Diarien dürfen wir uns wertvollen Gewinn für die Vorgeschichte unserer Periode versprechen.

In der unter No. 1 verzeichneten Antrittsrede versucht Referent einen Ueberblick über die Quellen zu geben, aus denen eine Darstellung der Geschichte der italienischen Reformation vornehmlich zu schöpfen hat. Dieselben teilen sich in zwei Hauptgruppen: zunächst hat man sie in den Schriften und schriftlichen Zeugnissen aus dem Kreise der Vertreter der Bewegung selbst, sodann in den Documenten über die Bewegung zu suchen; bezüglich der Hauptzeugnisse beider Gruppen folgen eingehendere Ausführungen [1]).

[1]) Zu Note 23, S. 27 sei hier beigefügt, dass das unvollständige Verzeichnis der Schriften P. P. Vergerio's, wie Sixt es giebt, in dem XIX. Jahrgange des Serapeums durch E. Weller ergänzt worden ist. Mittlerweile ist auch das „Sommario della Sacra Scrittura", welches auf S. 14 erwähnt wird, in der italienischen Form von neuem ans Licht gebracht worden (vgl. No. 8 a).

Digitized by Google

Die unter No. 2 verzeichneten beiden Arbeiten von Masi begrüssen wir als einen sowohl der Form, als auch dem Inhalte nach höchst schätzenswerten Beitrag. Freilich, Francesco Burlamacchi, der hochherzige, aber unglückliche Politiker, steht nicht in direkten Beziehungen zu der religiösen Bewegung seiner Zeit, wie dies auch von Masi richtig erkannt und betont wird im Gegensatze zu Eynard. Allein die allgemeinen Betrachtungen, S. 66 ff., und die Darstellung der Bewegung in Lucca, wie sie später zu Gewaltmassregeln und zur Vertreibung von zahlreichen edlen Familien geführt hat [1]), berühren unser Gebiet um so näher. Die zweite Arbeit desselben Verfassers über Renata (oder, wie gleichzeitige Documente sie nennen, Renea) von Ferrara macht nicht den Anspruch, das Thema zu erschöpfen, sichtet aber in geschickter Weise das Vorhandene, stellt es klar und ansprechend dar, ergänzt unsere Kenntnis dieser edlen Frau, ihrer Leiden und Kämpfe, durch Mitteilung von unedirtem Material, vornehmlich Auszügen aus den Berichten der herzoglichen Gesandten am französischen Hofe, und weist u. a. nach, dass das Zerwürfnis zwischen ihr und ihrem Gatten Ercole II. wenigstens nicht ausschliesslich in der Verschiedenheit der religiösen Ansichten beider seinen Grund hatte [2]). (Vgl. unten n. 15.)

Bei dem allgemeinen Interesse, welches besonders ein hier

---

[1]) Der zweite Band des Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca (Lucca 1876) giebt zum ersten Mal Auskunft über diejenigen im Archiv vorhandenen Actenstücke, welche der Tätigkeit des „offizio soprai beni degli eretici" ihre Entstehung verdanken. Dieses „offizio" wurde errichtet, nachdem das Consiglio Generale unter dem 27. September 1558 sechs zum Protestantismus übergetretene, nach Genf geflohene vornehme Lucchesen als Rebellen, ihre liegenden Güter als dem Staate verfallen erklärt hatte. Die Tätigkeit dieser neuen Behörde hat 10 Jahre gedauert.

[2]) Auch die kleine Studie von J. Bonnet: „Une Mission d'Antoine de Pons à la Cour de France (1539)" führt uns in den evangelisch gesinnten Kreis am Hofe von Ferrara und giebt zum ersten Mal einen Brief der Anne von Parthenay an ihren Gatten, sowie ein ausführliches Schreiben Renata's an denselben aus dem Archive des Hauses Este wieder (Bulletin hist. et littér., Paris 1877).

Digitized by Google

berührter Punkt, nämlich die Anwesenheit Calvin's am Hofe von Ferrara, erregt, mag darauf hingewiesen werden, dass der Reformator nicht, wie Masi S. 162 angiebt, „poco dopo l'Agosto del 1535" sich auf den Weg nach Italien gemacht, sondern sich noch Anfang 1536 in Basel befunden hat — wobei denn freilich, da er im Juli desselben Jahres, schon zurückgekehrt, jenen denkwürdigen Besuch in Genf abstattete, nur eine sehr kurze Zeit für den Aufenthalt in Ferrara herauskommt. Das stimmt auch mit dem Nachweis Masi's, wonach die traditionelle Erzählung, welche Calvin dem von Rom zurückkehrenden Herzoge unter dem Namen Charles d'Espeville vorgestellt werden lässt, ohne Halt ist, ja den Tatsachen widerspricht [1]).

Die Uebersetzung von des Referenten „Bernardino Ochino von Siena" ins Englische (n. 3a und b) ist im allgemeinen genau nach dem Originale (Leipzig 1875) angefertigt; an einigen Stellen sind Verbesserungen angebracht, und der bibliographische Anhang ist durch Angabe einiger alten englischen Uebersetzungen von Schriften Ochino's ergänzt worden. Von den zahlreichen Besprechungen, welche das Buch in deutschen, italienischen, französischen und englischen Zeitschriften erfahren hat — es sind ihrer mehr als dreissig zu meiner Kenntnis gelangt —, glaube ich nur auf eine ausdrücklich aufmerksam machen zu sollen, nämlich auf die unter n. 4 verzeichnete, welche selbständiges Studium des Gegenstandes dartut und auf eine wichtige Frage näher eingeht. Gordon sucht nämlich in den theologischen Ansichten Ochino's aus der späteren Zeit, insbesondere bezüglich der Lehre von der Taufe im „Catechismus" (1561) und der vom Werk Christi in den „Dialogi XXX" (1563) direkte Einflüsse vonseiten Lelio Sozini's nachzuweisen, ja er findet Spuren davon schon im „Dialogo del Purgatorio", welcher kurz nach der Ueber-

[1]) Man vgl. dazu die Bemerkungen von Marc Monnier in: „Les Deux Renées", Bibliothèque Universelle et Revue Suisse I, November 1877, S. 343. Die obigen Arbeiten Masi's sind auch im Archivio Storico Lombardo (1877, S. 720 ff.) als sehr gediegen anerkannt worden. Vgl. des Ref. Anzeige derselben in der Beilage zur Allgem. Zeitung, 13. October 1876.

Digitized by Google

nahme der Züricher Pfarrstelle geschrieben ist. Obwohl Referent den persönlichen Einfluss Lelio's auf Ochino nicht als so durchschlagend ansieht, wie etwa Trechsel, der in jenem eine Art von bösem Genius seines Landsmannes erblickt, so scheint es ihm doch auch, dass gewisse Gedankengänge bei dem älteren Sienesen, deren Anfänge freilich tiefer und weit zurückliegen, durch den Umgang mit dem jüngeren fortentwickelt worden sind. Allerdings wird es, wie interessant auch eine Untersuchung hierüber für die Geschichte der sozinischen Lehrentwicklung sein mag, doch schwer fallen, hier mit dem Anspruche auf objektive Gültigkeit positive Aufstellungen zu geben oder unausweichliche Schlüsse zu ziehen. Uebrigens constatirt auch Gordon (S. 556), dass Ochino's Dialogi XXX von der specifisch sozinischen Bekämpfung der Trinitätslehre „keine Spur enthalten".

N. 5 ist seinem Hauptteile nach eine Bearbeitung von des Ref. Monographie und umfasst die Zeit bis zum Abschluss des Genfer Aufenthalts Ochino's 1545. Neu und dankenswert sind die S. 289, Anm. 1, und S. 291, Anm. 2 aus Genfer Acten gegebenen Nachweise über persönliche Verhältnisse Ochino's und über die Heirat und Familie seiner ältesten Tochter, deren Namen Aurelia wir hier erfahren und von der wir hören, dass sie einen der Emigranten von Lucca, Lorenzo Venturini, heiratete und 1623 in Genf als Witwe mit Hinterlassung mehrerer Kinder starb.

Zwei Darstellungen aus unserem Gebiete von Carl Alfred Hase enthält Jahrgang 1877 der „Jahrbücher für protestantische Theologie". Der Verfasser giebt Altes und Neues, vorwiegend ersteres, alles aber in sehr lesbarer Form. „Prozess und Märtyrertum Pietro Carnesecchi's" (n. 6) eignet sich sehr wohl zu gesonderter Bearbeitung, zumal seit durch Manzoni's dankenswerte Veröffentlichung ein so reichhaltiges Material bequem zur Hand ist. Der Verfasser hält sich dabei genau an das, was er selbst (S. 150) als Norm aufstellt: „Ich werde . . . nur einige neuere Mitteilungen Cantù's, welche sich auf Carnesecchi beziehen, hinzunehmen, im übrigen aber mich durchaus auf den Inhalt der Prozessacten beschränken", — und so bringt er denn demjenigen, welcher die

Digitized by Google

„Eretici d' Italia" (1866 f.) und den „Estratto del Processo di P. C." (1870) kennt, nichts Neues [1]).

Was den Inhalt der zweiten Abhandlung (n. 7) angeht, so erhalten wir in der ersten Hälfte (S. 469—490) eine

---

[1]) Einige Kleinigkeiten mögen hier im Vorbeigehen richtig gestellt werden. Dr. Gibbings (nicht Gibbing, S. 149) hat nicht „einige der Dubliner Originalacten beschrieben und zum Teil herausgegeben", sondern er hat drei der dort befindlichen Schlussurteile wörtlich mit Uebersetzung veröffentlicht. Carnesecchi trat nicht „im Jahre 1536 in Neapel dem Freundeskreise, welcher sich um Juan Valdez bildete, nahe", sondern ist erst 1540 bei einem Besuche in Neapel „in das Reich Gottes eingeführt worden" — wie er das später in einem Briefe an Giulia Gonzaga ausdrückt. Mit dieser letzteren verfährt der Verfasser willkürlich; er nennt sie fälschlich Gonzago (S. 153. 163. 164. 165. 166) und macht sie auf Kosten der Catarina Cybò zur „Herzogin von Camerini" — soll heissen: Camerino —, während doch Giulia Herzogin von Trajetto und Fondi war. — Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein, bezüglich der Paginirung des obigen, als Quelle für die ganze Periode so wichtigen „Estratto" eine Bemerkung einfliessen zu lassen. Der Herausgeber desselben hat im Jahre 1873 dem Ref. einen Abdruck zum Geschenk gemacht, in welchem der Text mit S. 49 anfängt und mit S. 429 endigt. Nach diesem sind die Citate in des Ref. „Bernardino Ochino" mit den Seitenzahlen versehen worden. Damit stimmt die Paginirung der Ausgabe überein, welche Eduard Boehmer vorlag, als er seine „Bibliotheca Wiffeniana" 1874 herausgab. Allein verschieden davon ist die Numerirung der Seiten in dem Gesammtbande X der „Miscellanea di Storia Patria", Turin 1870; dort beginnt der Text des „Estratto" auf S. 193, während der Schluss auf S. 573 steht. Der Satz ist übrigens ganz übereinstimmend, so dass nur die jedesmalige Differenz von 144 bei Zählung der Seiten zu berücksichtigen bleibt. — Die zweite Arbeit Hase's ist überschrieben: „Baldisara Altieri." Warum nicht Baldassare Altieri? Freilich ist auch schon in das Schlussurteil von Carnesecchi's Prozess eine Form „Baldissara" von Hase eingeschmuggelt worden (S. 174), während sowol Manzoni als Gibbings die übliche Form darbieten. Irrt Ref. nicht, so hat der Verfasser jene Form aus Beilage I zu Meyer, Lokarnergemeinde I, herübergenommen, während Meyer selbst, sowohl dort in der Ueberschrift, als auch mehrmals im Text die übliche Form giebt. Leider liegt die Nomenclatur auf unserem Gebiete vielfach im Argen — umsomehr Grund, nicht willkürlich zu verfahren! Schlimmer ist noch, dass der Verfasser trotz Meyer, Gerdes, Cantù und M'Crie den Geburtsort seines Helden von Aquila im Neapolitanischen nach Aquileja in Istryen (sic! S. 492) verlegt.

Digitized by Google

ansprechende Zusammenstellung von meist bekannten Angaben über die erste Entwicklung der reformatorischen Bewegung in Venedig. Zu dem Briefwechsel des Burkhard Schenk wird dabei aus dem Weimarer Archiv noch einiges Neue hinzugefügt, auch eine gleichzeitige deutsche Uebersetzung des im lateinischen Original schon durch Seckendorf bekannt gegebenen Briefes von evangelisch gesinnten in Bologna an Planitz [1]). S. 490 tritt Altieri selbst auf. Er mag wohl den Briefwechsel der Brüder in Venedig mit Luther geführt haben, zu dem diese Zeitschrift (II, 1877, S. 150 ff.) inzwischen einen neuen Beitrag, nämlich die Antwort auf Luther's Brief vom 26. Juni 1543, gebracht hat. Ich kann nicht umhin, dabei auf eins spezieller einzugehen. S. 507 heisst es: „Einen interessanten Einblick in die Stimmungen und Motive, welche im Senat Venedigs in der kirchlichen Frage sich geltend machten, giebt eine Sitzung desselben im Jahre 1546 über die Anerkennung des englischen protestantischen Gesandten Archiew." Es folgt dann ein Bericht über diese Sitzung in Gestalt einer Bearbeitung dessen, was Cantù, Gli Eretici d'Italia III, S. 133 mitteilt. Als ich die Stelle zuerst bei Cantù las, fiel mir auf, dass jener „Archiew", der dort auch den Vornamen Baldassare trägt, als Gesandter einer „Lega tanto potente" bezeichnet wurde. Das konnte sich doch nicht auf England, sondern nur auf den Schmalkaldischen Bund beziehen, als dessen Vertreter beim Senat freilich, wie wir schon aus Seckendorf (Hist. Luth. III, p. 614) wissen, nicht ein Engländer, sondern unser Baldassare Altieri bestimmt worden war. Altieri war bis dahin Sekretär des englischen Gesandten, und dieser hiess, wie sich aus dem Calendar of State papers

---

[1]) Das Bedenken, welches Ref. in dieser Zeitschrift (I, 469) gegen die Echtheit des angeblichen Briefes Melanchthon's vom Jahre 1539 geltend gemacht hat, wird durch eine Anmerkung auf S. 488 zu entkräften gesucht. Hase meint, Melanchthon habe 1541 Contarini gegenüber „doch nur in Abrede gestellt, kein Schreiben an den Senat gerichtet zu haben". Das entspricht nicht dem Wortlaute; denn die „operetta ossia epistola data fuora intitulata al Senato Veneto" ist ja eben unser Brief, welche Aufschrift auch immer man ihm später gegeben haben mag.

Digitized by Google

ergiebt (Henry VIII, Bd. VII—IX, sind an mehreren Stellen Depeschen von ihm gedruckt aus der Zeit zwischen dem 4. April 1546 und 16. April 1547): Edmond Harvel. Nach dessen Abgang hat Altieri selbst zwei Depeschen an den Lord Protector gerichtet (11. August und 26. August 1548, im Calendar mitgeteilt), bis dann unter dem 11. August 1550 Francis Yaxley aus Venedig schreibt. Jener Doppelgänger des englischen Gesandten, welcher zugleich Doppelgänger unseres Altieri ist, muss daher in das Reich der Mythen verwiesen werden. Cantù hat seine Angaben aus Romanin's, Storia documentata di Venezia, Bd. VI, S. 214 ff. (Ven. 1857) geschöpft und sie in seiner willkürlichen Weise zugestutzt. Hase seinerseits behandelt wiederum Cantù in willkürlicher Weise, indem er aus dem Gesandten einer „Lega tanto potente" einen „Gesandten eines so mächtigen Staates" macht, und dies ist um so auffallender, da bei Cantù und nach ihm bei Hase wenige Zeilen vorher ausdrücklich darauf hingewiesen war, dass die protestantischen deutschen Fürsten jetzt, nachdem sie neunundzwanzig Jahre lang ihren neuen Glauben bekannt, sich vereinigt hätten („in Lega"), um an die verschiedenen Mächte Gesandte zu schicken. Das ganze Misverständnis möchte sich darauf zurückführen, dass Romanin in dem von ihm benutzten Cod. DCCVII, class. VII il. der Marciana statt „Baldassare Altieri" — „Baldassare Archiew" vorfand oder irrtümlich gelesen hat. Man beachte dabei, dass bei Romanin erst von dem Punkte an nach dem Manuscript citirt wird, wo der Bericht über die Verhandlungen im Senate selbst seinen Anfang nimmt, während die beiden vorangehenden Sätze in mehr oder minder freier Weise von ihm beigefügt sind.

Die „Rivista Cristiana" in Florenz (n. 8) hat auch in ihren letzten Jahrgängen mit Vorliebe die Geschichte der Reformation berücksichtigt. In dem Jahrgang 1876, S. 49—57, hat Ref. die nahen Beziehungen Vittoria Colonna's zu der reformatorischen Bewegung und einigen ihrer hervorragendsten Vertreter dargelegt, indem er besonders das Material in dem Auszuge von Carnesecchi's Prozess benutzte. Dagegen hat der Marchese Campori mittlerweile (n. 13) die stetige

Digitized by Google

Rechtgläubigkeit der hochbegabten Frau zu retten gesucht, wogegen wiederum Masi (n. 14) begründete Einsprache erhebt. Comba hat in demselben Jahrgange der „Rivista" die Veröffentlichung der Verzeichnisse solcher Angeklagten des S. Uffizio in Venedig, welche wegen der Religion eingezogen waren, abgeschlossen, und eine Darstellung von dem Leben des Alberigo Gentili begonnen (S. 425), dessen religiöse Stellung er bereits S. 10 ff. in einem offenen Briefe an C. Cantù gegen des Letztern Misverständnisse und Unterschiebungen klar gestellt hatte. Daneben finden sich noch zwei belangreiche Actenstücke abgedruckt, das „*Compendium Inquisitorum*", oder genauer gesagt, der Auszug aus demselben, welchen wir Antonio Caracciolo verdanken, — eine sehr wichtige Zusammenstellung, auf die Ranke zuerst aufmerksam gemacht hat; ferner der Bericht über die Beschlüsse der Synode von Chanforans oder Angrogna vom Jahre 1532, welchen Herzog bereits in den „Romanischen Waldensern" mitgeteilt und Ref. nochmals mit der Handschrift in Dublin collationirt hat. Endlich mag noch ein Artikel des Ref. erwähnt werden, welcher mit Hülfe von Documenten, die er im Stadtarchiv von Siena gesucht und gefunden hat, der dort colportirten Behauptung entgegentritt, als habe Ochino aus einer unehelichen Verbindung hergestammt (S. 386 ff.). Der Jahrgang 1877 der „Rivista" bringt in drei Artikeln den Abschluss der Comba'schen Studie über Alberigo Gentili [1]) und in den vier ersten Heften den Abdruck der italienischen Ausgabe des „*Sommario della Sacra Scrittura*", einer Schrift, welche in den Protokollen der Glaubens-

---

[1]) Durch die Bemühungen des Professors Pietro Sbarbaro ist das Gedächtnis dieses Vorgängers von Grotius auf dem Gebiete des Völkerrechts jüngst lebhaft aufgefrischt worden. An zahlreiche Erörterungen in der Tagespresse haben sich Veröffentlichungen in Zeitschriften (darunter von Pierantoni im Giornale Napoletano 1875, Hft. 5. 6) angeschlossen, und in anerkennenswerter Weise ist das vorhandene Material in dem Werke von Speranza, Alberigo Gentili, Bd. I (Roma 1876) zusammengestellt und verarbeitet worden. Nicht so unbefangen wie dieser Historiker urteilt Aless. de Georgi, Della vita e delle opere di Alb. Gentili, Parma 1875.

Digitized by Google

prozesse jener Zeit eine Rolle spielt und durch Boehmer als auf der Züricher Stadtbibliothek vorhanden nachgewiesen worden war. Nachdem der Abdruck in der „Rivista" vollendet war, ist die Schrift auch besonders erschienen mit Vorrede von Comba (n. 8a). Es ist nicht dieses Ortes, auf die etwas verwickelte Frage nach der Provenienz der Schrift einzugehen, über die uns Comba im dunkeln lässt; es sei nur bemerkt, dass Wilhelm Möller in der Theol. Liter.-Zeitg. 1877, n. 25 zu den von dem Ref. (Feuilleton der National-Zeitg., 18. Januar 1877) gegebenen Nachweisungen über die Schicksale dieser merkwürdigen Schrift in Italien noch die Hinweisung auf gewisse Anklänge hinzugefügt hat, welche zwischen Stellen des „*Sommario*" und Stellen aus Schriften Luther's hervortreten. Dank dem doppelten Neudruck durch Comba, können wir jetzt schon auf sechs verschiedene Ausgaben des Werkchens zurückblieben, welche in italienischer Sprache erschienen sind, nämlich ausser den beiden Neudrucken die von Tiraboschi resp. Lancillotti, dann die von Riederer beschriebene, eine von dem Bischof G. M. Giberti veranstaltete und endlich die in Zürich vorhandene Ausgabe. Von englischen Ausgaben sind mir durch die Gefälligkeit des Herrn Professor John E. B. Mayor in Cambridge vier verschiedene bekannt geworden, die sich auf der dortigen Bibliothek von St. John's College befinden. Von französischen Ausgaben habe ich schon in jenem Artikel der National-Zeitung auf eine von 1523, die im britischen Museum bewahrt wird, hingewiesen, während nach einer Notiz im Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français [1]), eine zweite Ausgabe von 1544 bei dem Apotheker Drilhon in Toulon confiszirt und jüngst eine dritte durch einen Baron Türkheim in Paris edirt worden ist (Druck von J. Fick in Genf). Bezüglich der erstgenannten französischen Ausgabe, nach welcher ohne Zweifel die italienische Recension übersetzt worden ist, sei noch hemerkt, dass die bedingungsweise ausgesprochene Vermutung Möller's, die Jahreszahl 1523 liesse sich auf ein typographisches Versehen

[1]) 15. September 1879, S. 417.

Digitized by Google

zurückführen, unstatthaft ist, da die Jahreszahl nicht in Ziffern, sondern in Buchstaben auf dem Titel angegeben ist — wie dies auch in der sehr instructiven Anzeige des „*Sommario*“ von Dr. Düsterdieck in den Gött. Gel. Anzeigen (1878, Stück vom 5. Juni) constatirt wird.

Im Jahrgang 1878 der „Rivista“ teilt Bonnet, S. 3 ff. den in lateinischer Uebersetzung bereits bekannten (in den „Opera Olympiae Moratae“ 1580, p. 175 ff. gedruckten) Brief der Olimpia Morata [1]) an ihre Schwester Vittoria in der ursprünglichen italienischen Form mit. Ebenda publizirt Ref. den Wortlaut des Urteils der römischen Inquisition gegen Mario Galeota vom Jahre 1567 und completirt dadurch eine in den „Atti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e belle Arti“ in Neapel erschienene Veröffentlichung Scipione Volpicella's [2]). Der durch drei Hefte der „Rivista“ von 1878 hindurchgehende biographische Artikel von B. Pons: „Bernardino Ochino di Siena“, ist ein Auszug aus des Ref. Monographie [3]). Die „*Informatione mandata a Papa Clemente dal Vescovo Teatino*“, welche S. 281—292 desselben Jahrganges steht, giebt dieses wichtige Actenstück zum ersten Male, aber nicht ohne Fehler wieder [4]). Bei der grossen Bedeutung, welche die Verbreitung der heiligen Schrift in der Volkssprache für die reformatorische Bewegung im 16. Jahrhundert auch in Italien

---

[1]) Der gelehrte G. Campori hat mittlerweile in Bd. VIII, Hft. 5 der Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria in Modena nachgewiesen, dass der Beiname von Olimpia's Vater „Moretto“, nicht „Morato“ gewesen sei.

[2]) Mario Galeota, Letterato Napoletano del Secolo XVI. Memoria letta all' Accademia etc. Napoli, Stamperia della R. Università. 1877. Dazu Appendice, Atti etc. 1877.

[3]) Ein in Paris, Librairie Générale, 1878 erschienener sauberer Neudruck von Ochino's Dialogo del Purgatorio in der französischen Ausgabe von 1559 enthält von S. VII—XLII eine Vie de Bernardin Ochin von einem ungenannten Autor und eine Reproduction des in Kupfer gestochenen Portraits Ochino's von Desrochers.

[4]) So ist u. a. S. 282, Z. 3 zu lesen „apostata“, nicht „apostoli“; in Z. 9 hat das Manuscript des Britischen Museums richtig „trovato“, nicht „trattato“; Z. 35 muss es heissen: „ordinario“, statt „ordine“ u. dgl.

Digitized by Google

gehabt hat, wird man mit Interesse von den bibliographischen Nachweisungen Comba's über *„Volgarizzamenti della S. Scrittura stampati intorno a' tempi della Riforma"*, S. 449 ff. und 477 ff. desselben Jahrganges Kenntnis nehmen. 1879 wurden in der „Rivista" von Artikeln, welche unsern Gegenstand berühren, die folgenden gedruckt: *„Poesie religiose di Antonio Brucioli"*, Mitteilungen bisher unbekannter Dichtungen Brucioli's durch den Ref.; *„Antonio Brucioli e Cosimo de' Medici"* von demselben, wo gestützt auf Documente des mediceischen Archivs in Florenz das Verhältnis des Bibelübersetzers zu Herzog Cosimo gezeichnet wird. Ein Artikel von Comba wirft, anknüpfend an Mitteilungen des Ref. und des Pf. Moreno aus Daunou's Essai historique sur la puissance temporelle des Papes, die Frage auf: „Paleario si ritrattò mai?" — ohne sie zu beantworten [1]). Eduard Böhmer weist (S. 249—251) die Anschuldigung auf antitrinitarische Meinungen zurück, welche Berti (vgl. n. 16) gegen Juan Valdés erhoben hat. In den beiden letzten Heften (S. 457 und 497 ff.) hat Ref. die Veröffentlichung des Protokollbuches der römischen Inquisition aus den Jahren 1564 bis 1567, einer Fundgrube für Notizen über die Unterdrückung der reformatorischen Bewegung jener Zeit, begonnen.

Der *„Dialogo di Giacopo Riccamati Ossanese"* (n. 9) ist äusserst geschickt geführt, um den Zuhörer von dem guten Rechte der „Lutheraner" bei ihrem Vorgehen zu überzeugen. Während der Zusatz zum Titel [2]) grade das Gegenteil erwarten lässt, gelingt es dem Wortführer Riccamati selbst,

---

[1]) Privatmitteilungen von Herrn Bonnet setzen mich in Stand, zu bemerken, dass die Nachforschungen, welche der Director der Pariser Archive auf den Wunsch dieses Gelehrten nach dem Originale des von Daunou wiedergegebenen Actenstückes angestellt hat, ohne Resultat geblieben sind. Damit ist freilich die Unechtheit des Documentes noch nicht erwiesen.

[2]) Dialogo . . . nel quale si scuoprono le astutie [con] chei Lutherani si sforzano d'ingannare le persone semplici et tirarle alla loro setta; et si mostra la via che harebbero da tenere Prencipi et Magistrati per istirpare de gli stati loro le pesti delle heresie. Cosa in questi tempi ad ogni qualità di persone non solo utile, ma grandemente necessaria da intendere.

Digitized by Google

den altgläubigen Mutio so weit zu bringen, dass er ihm gesteht: . . „mir scheint, Ihr habt mir heute so schwere und unsinnige Irrtümer aufgedeckt, dass ich mich bei dem blossen Gedanken daran, in welcher Finsternis ich gelebt habe, jetzt vor mir selbst schäme. . . . Nicht ohne Grund machen die Priester und Mönche solchen Lärm, um die Verbreitung dessen, was die Lutheraner lehren und wollen, zu verhindern und der ganzen Welt die Augen geschlossen zu halten. Wenn Ihr also wisset, was diese lutherische Lehre ist, und wenn Ihr sie geprüft habt (wie ich mit Sicherheit annehme), so bitte ich Euch, tut mir den Gefallen und gebt mir etwas Licht davon." Riccamati zeigt sich bereit, ihm zu beweisen, dass in der Tat die lutherische Lehre nur in entstellter Form von ihren Feinden verbreitet werde, und übergiebt ihm ein Büchlein mit den Hauptlehren, indem er ihn ermahnt, vor der Lection desselben Gott um Erleuchtung anzuflehen und zur Vergleichung die heilige Schrift neben sich zu legen, um sich bei jedem Citate von der Zuverlässigkeit desselben zu überzeugen. Dieses Büchlein ist nun eine „Somma" der lutherischen Lehren, von welcher der Herausgeber bisher nichts weiter als den Titel mitgeteilt hat, und zu welcher der „Dialogo" nur die Einleitung bildet. Erst wenn die „Somma" bekannt gemacht ist, wird ein Urteil auch über die Herkunft des „Dialogo" möglich sein, da derselbe direkte Angaben darüber nicht enthält. Das Einzige, abgesehen von der vermutlich pseudonymen Bezeichnung des Verfassers, ist die am Schlusse beigefügte Jahreszahl 1558. Diese Angabe stimmt sehr gut zu der Zeitlage, wie sie sich im Dialog selbst (z. B. S. 68 in der Ausführung des Mutio) abmalt; ebenso mit der Ausführung Riccamati's auf S. 100: „O infelici loro" u. s. w. Auch scheint mir die italienische Provenienz des „Dialogo" sicher zu stehen: denn auf welches andere Land könnte dasjenige passen, was S. 99 über das Vorgehen der „Prencipi, senati et altri magistrati" in Sachen der Religion gesagt ist? Daraus soll freilich nicht gefolgert werden, dass das Werk auch in Italien gedruckt worden sei; wie schon J. Bonnet (Seminatore 1877, S. 169 f.) bemerkt, würde die Wachsamkeit des S. Uffizio zu jener Zeit jede derartige Publication dort

Digitized by Google

unmöglich gemacht haben. Umsomehr drängt sich immer wieder der Gedanke vor, dass Riccamati ein Pseudonym, dass vielleicht doch P. P. Vergerio der Verfasser und die Schrift vom Auslande her in Italien eingeführt worden sei. Freilich findet sie sich nicht verzeichnet in der Liste von Vergerio's Werken bei Sixt, und auch nicht in dem completirten Verzeichnis von Weller (Serapeum, Jahrg. 19). Noch eine Bemerkung zum Schluss. Unter dem Mutio D. (Dottore?), welcher mit Riccamati die Unterredung führt, will der Herausgeber den bekannten literarischen Klopffechter Muzio von Capo d'Istria, den Feind Vergerio's, Ochino's und überhaupt aller „Ketzer", sehen. Ich glaube, mit Unrecht. Denn unser Mutio D. ist zwar ein guter Katholik, aber ein unbefangenes, ehrliches Gemüt; — schwerlich würde der berüchtigte Ketzerfeind so haben gezeichnet werden sollen. Möchte Herr Cocorda bald in der Lage sein, die „Somma" selbst zu veröffentlichen, und so ein wertvolles Erzeugnis der italienischen Reformationsliteratur wieder in seinem ganzen Umfange bekannt machen [1]).

In zehn Nummern der Beilage zur Allgemeinen Zeitung in der Zeit zwischen dem 17. März und 15. Mai 1877 hat Ref. über Schriftstücke aus der Dubliner Sammlung von Inquisitionsacten Auskunft gegeben (n. 10). Von Actenstücken, die für unsere Periode von Belang sind, finden sich dort mitgeteilt, teils im Auszuge, teils in wörtlicher Uebersetzung, immer aber mit erklärenden Ausführungen versehen: das Urteil gegen Don Pompeo de' Monti (N. 76); der Prozess und Reinigungseid des Don Nicolao Caraccioli (N. 83); verschiedene Urteile gegen katholische Priester (N. 96 und 99); das gegen Mario Galeota (N. 102) und Frà Tommaso Fabiani (N. 107) gefällte; der Prozess gegen Hieronymus Arcesius aus Antwerpen und Gregorio Perino aus Arezzo (N. 126); endlich der „Glaubensact" vom 21. September 1567 (N. 134 und 135).

Die Bedeutung der unter n. 11 verzeichneten Darstellung

---

[1]) Ein Exemplar von „Dialogo" nebst „Somma" befindet sich auch im British Museum. Es gehört derselben Ausgabe an.

Digitized by Google

von Brucioli's Prozess, welche Jules Bonnet in dem von ihm herausgegebenen Bulletin der Gesellschaft für die Geschichte des französischen Protestantismus gegeben hat, kennzeichnet sich selbst durch die folgende Bemerkung des Verfassers: „Je me borne à compléter les articles de M. le pasteur G. P. Pons (Rivista Cristiana 1875) par les notes que j'ai prises moi-même dans les papiers du Saint-Office au couvent des Frari."

Unsere Kenntnis der reformatorischen Bewegung in Savoyen und Piemont, die auch nach Ricotti's „Storia della Monarchia Piemontese" und Carutti's „Storia della diplomazia della Corte di Savoja" (1875) noch sehr lückenhaft bleibt, hat eine kleine Bereicherung erfahren durch die Mitteilung eines bisher unbekannten Documentes über lutherische Predigt eines Frà Pallavicino 1528 in Chieri (n. 12).

Die unter n. 13 und 14 verzeichneten Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in unserer Periode kommen zu entgegengesetzten Resultaten: der Marchese Campori glaubt die hochbegabte, in ihrer Zeit so hoch hervorragende Vittoria Colonna von dem Makel befreien zu müssen und befreit zu haben, dass sie protestantische Neigungen, wenn auch nur vorübergehend, gehabt, während Ernesto Masi constatirt, dass sie sich allerdings der Bewegung auf religiösem Gebiete bis zu einem gewissen Punkte angeschlossen hatte, ohne ihr dies irgend zum Vorwurf zu machen. Campori giebt dabei einiges neue, bisher unbekannte Detail, besonders über Vittoria's Beziehungen zu Ochino aus den Archiven in Mantua und Modena, darunter achtzehn bisher ungedruckte Briefe, von ihr selbst zwischen 1523 und 1546 geschrieben. Ref. hat selbst (Rivista Cristiana 1876, vgl. oben S. 403 f.) die Frage behandelt und befindet sich dabei ganz auf dem Standpunkte Masi's.

Nach der Zeichnung v. Druffel's (s. n. 15) wird das Bild des Politikers Ercole von Ferrara, welcher im Gegensatz zu seiner Gemahlin Renata als ein unbedingter Vertreter der Interessen des päpstlichen Stuhles und der Reaction auf dem religiösen Gebiete hingestellt zu werden pflegt, doch sehr modifizirt werden müssen. Der Dissens zwischen beiden bleibt

Digitized by Google

ja bestehen, aber als massgebendes Prinzip bei Ercole's Vorgehen erscheint nicht Bigotterie auf seiner Seite, sondern das Interesse seiner antikaiserlichen Politik, und lange Zeit sieht er seiner Gemahlin ihre protestantischen Neigungen nach, bis endlich seine politischen Pläne es gebieterisch fordern, dass auch Renata wenigstens äusserlich sich den Bräuchen der katholischen Kirche anbequeme.

Gegen eine Bemerkung Berti's in der Abhandlung über Valdés (n. 15) hat sich in der „Rivista Cristiana" Prof. Eduard Boehmer gewandt (s. o. S. 407). Die von Berti mitgeteilten Actenstücke (Lorenzo Tizzani's Geständnis vom 30. Dezember 1553 — die Zusammenstellung der an ihn zu richtenden Fragen — das Ergebnis des Verhörs vom 27. und 28. October 1553 — sowie die Geständnisse dreier Gesinnungsgenossen und einiges andere) bilden ganz interessantes Material für die Kenntnis der religiösen Bewegung in Neapel. Aber sie reichen weder aus, um bezüglich der dogmatischen Stellung des Valdés und seiner sogenannten Schule bestimmte Schlüsse zu ziehen, noch sind sie in ihrer Tragweite erkennbar, so lange genauere, an die Namen der meisten hier Genannten zu knüpfende Excurse fehlen, die Herr Berti eben nicht beifügt. Es scheint mir, dass die nächste und dringlichste Aufgabe für unser Gebiet darin liege, betreffs des Entstehens, der Richtung, des Umfangs und der Unterdrückung der religiösen Bewegung grade im Neapolitanischen das jetzt zu Gebot stehende nicht unbedeutende Material zu sammeln und zu bearbeiten. Inzwischen wird man auch solche Beiträge wie den von Berti gelieferten mit Dank entgegennehmen.

Des verstorbenen Florentiner Bibliothekars L. Passerini kleiner Beitrag (n. 17) ist von geringer Bedeutung. Es handelt sich dort um einen Girolamo Buonagrazia, welcher unter dem 19. December 1531 verbannt wurde, und dessen Urteil aus dem Central-Staatsarchive mitgeteilt wird. Der dort erwähnte Brief an Luther scheint verloren zu sein.

In Sybel's Historischer Zeitschrift hat Ref. (vgl. n. 18) Auskunft über das Schicksal und die Bedeutung der jetzt in der Dubliner Universitätsbibliothek vorhandenen Originalacten aus

Digitized by Google

römischen Archiven gegeben, von denen unter n. 10 Proben verzeichnet sind. Bei dem Abdrucke der wichtigsten Documente des Protokollbuches der Inquisition von 1564 bis 1567 in der „Rivista Cristiana" ist dieser Artikel in italienischer Uebersetzung als Einleitung reproduzirt worden.

Die zusammenfassende Darstellung unserer Periode in cap. 2—4 von Leop. Witte's „Italien" (n. 19) stützt sich vornehmlich auf M'Crie und Ranke, wobei noch einige neuere monographische Arbeiten benutzt wurden [1]).

Zum Schlusse sei hier eine in ihrer Art einzige Schöpfung erwähnt, welche für die Erforschung der Geschichte der Reformation in Italien von grosser Bedeutung zu werden verspricht: die seit April 1877 in den Besitz der Stadt Florenz übergegangene und in der Nationalbibliothek jener Stadt aufbewahrte Büchersammlung des Grafen Piero Guicciardini. Der ursprüngliche Zweck, welchen dieser Abkömmling des edlen Hauses, der ehrwürdige Patriarch unter den italienischen Protestanten, verfolgte, ging dahin, die Uebersetzungen der Bibel in italienischer Sprache, wie sie seit dem 15. Jahrhundert bis auf unsere Tage erschienen sind, in möglichst grosser Vollzähligkeit zu sammeln. Indem er nun aber zu diesem Zwecke besonders während mehrfachen Aufenthaltes in der Schweiz, in Frankreich und in England Kataloge und Bibliotheken durchstöberte, erweiterte sich ihm unter der Hand der Charakter der Sammlung dadurch, dass er auch eine Reihe von anderen seltenen und interessanten Schriften aus dem Bereiche der Reformationsgeschichte, besonders der italienischen, in seinen Besitz brachte. Und so hat er denn achtzehn Jahre lang, ohne jemals Mühe und Kosten zu sparen, mit dem Eifer des Bibliophilen und den reichen ihm zu Gebote stehenden Mitteln den Gedanken durchgeführt, alles zu sammeln, was auf die Geschichte der Reformation in Italien Beziehung hat, und es ist ihm gelungen, seine Bibliothek auf mehr als dreitausend Bände zu bringen. Indem nun dem literarischen Publikum der Zugang zu der-

[1]) Ref. hat in der Allgemeinen Zeitung (1878, N. 185) das Buch eingehender besprochen.

Digitized by Google

selben jetzt gestattet ist, so hat man damit einen fruchtbringenden Mittelpunkt für weiterreichende Studien auf unserm Felde gewonnen [1]).

---

[1]) Ein Artikel über diese Bibliothek von T. P. Rossetti, welcher selbst die Ordnung derselben übernommen und den Katalog angefertigt hatte, ist in der Vedetta Cristiana vom 1. Mai 1877, Florenz, erschienen, abgedruckt in der Rivista Cristiana 1877, S. 253 ff., während die Freunde der italienischen Geschichte in Deutschland bereits vorher durch einen Artikel des Ref. in der Kölnischen Zeitung (7. April 1877) über den Gegenstand in Kenntnis gesetzt worden waren.

Bonn, Ende 1879.

Digitized by Google

ANALEKTEN.

1.

Strassburger Beiträge zur Geschichte des Marburger Religionsgesprächs.

Von

A. Erichson,

Director des theol. Studien-Stiftes St. Wilhelm in Strassburg.

I.

Hedio's Itinerarium.

In den jüngst verflossenen ersten Octobertagen[1]) waren es 350 Jahre, dass der Landgraf Philipp von Hessen das Religionsgespräch zu Marburg veranstaltete. Es wird nicht unwillkommen sein, wenn wir bei Gelegenheit dieser Säcularerinnerung, ausser einigen Briefen Bucer's (die in der zweiten Abteilung folgen werden), einen noch immer ungedruckten Bericht über dasselbe veröffentlichen, zumal, da dieser Bericht die bisher bekannten nicht nur an Umfang, sondern auch an Anschaulichkeit übertrifft. Es ist die Relation des Caspar Hedio, sein Itinerarium Marpurgense. Dass man von der Existenz dieses Manuscripts schon früh Kunde hatte, beweist die Notiz D. Mayer's (bei Selneccer, De Lutheri vita, 1687, p. 231): *servat acta hujus colloquii bibliotheca argentoratensis academiae manu Hedionis descripta.* Doch so wenig wie diese Bemerkung, auf welche nur Fabricius (Centifolium lutheranum 1728, p. 103) aufmerksam macht, scheint eine Erwähnung in Roehrich's elsässischer Reformationsgeschichte (I, 323) beachtet worden zu sein. So hat erst J. W. Baum die Relation Hedio's aus der Verborgenheit gezogen, indem er in seiner Biographie Capito's und Bucer's einige Stellen derselben mitteilte. Die von dem gelehrten und unermüdlichen Forscher benützte Handschrift befand sich unter den Copien von Briefen und Actenstücken aus dem 16. Jahrhundert, welche ein Strassburger Pfarrer Oseas

[1]) Geschrieben im October 1879.

Digitized by Google

Schadäus im Anfang des 17. Jahrhunderts mit grossem Fleiss verfertigt hatte. Diese Sammlung, die aus zwei Foliobänden bestand, wurde unter dem Titel *Epistolae theologicae in causa maxime sacramentaria* in der Bibliothek des protestantischen Seminars aufbewahrt. Der Bericht Hedio's wäre mit den übrigen Schätzen dieser Bibliothek im Jahr 1870 unrettbar verloren gegangen, wenn Baum denselben nicht für seinen *Thesaurus epistolicus Reformatorum Alsaticorum* hätte abschreiben lassen. Das Original, welches Schadaeus vor Augen hatte, ist in keinem hiesigen Archiv aufzufinden.

Der Leser wird sofort erkennen, dass in diesem Tagebuch ein Document von grossem historischen Wert vorliegt, welches zahlreiche in den übrigen Berichten fehlende Umstände anführt, wie z. B. über die Reise nach Marburg, den Verkehr der Reformatoren unter einander und mit dem Landgrafen. Hinsichtlich des theologischen Gesprächs selber tragen die Aufzeichnungen Hedio's den Charakter eines während desselben aufgenommenen Protokolls. Wie bekannt, wollte Zwingli Notare zum Colloquium zugelassen sehen, damit eine actenmässige Relation der Verhandlungen zustande käme. Allein Luther ging auf diesen Wunsch nicht ein: er wollte es selbst den Zuhörern nicht gestatten, Wort für Wort alles nachzuschreiben, weil er befürchtete, solche Aufzeichnungen würden nur Stoff zu weiterem Streite darbieten. Nichts desto weniger war manche Feder während der Unterredung tätig, wofür die in vielen Punkten ganz auffallende Uebereinstimmung der verschiedenen Berichte zeugt. Offenbar beruht die Relation Hedio's auf derartigen Notizen, die er im Colloquium selbst nahm und zwar in der lateinischen Sprache, deren Gebrauch ihm das rasche Nachschreiben erleichterte. In der Eile nicht leicht übersetzbare oder besonders charakteristische deutsche Redensarten behielt er einfach so bei, wie er sie hörte. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Hedio späterhin noch eine Reinschrift verfertigte. Dass es ihm, wie dem auch sein mag, mehr um Genauigkeit als um Eleganz und Correctheit des Stils zu tun war, das bezeugen zur Genüge die vielen unvollständigen, abgerissenen, nichts weniger als immer klaren und grammatisch richtigen Sätze. Dieser eigentümlichen Entstehungsart des Itinerarium mag es auch zuzuschreiben sein, dass darin ein oder der andere kleine Umstand verschwiegen bleibt, welcher dem im übrigen sehr gewissenhaften Berichterstatter sonst kaum hätte entgehen können. Auffallend ist auch, wie rasch der Bericht ohne eigentlichen Abschluss abbricht; nicht einmal die funfzehn Marburger Artikel finden hier Erwähnung [1]).

[1]) Als ungedruckt wird von neueren Schriftstellern (Hagenbach, Oekolampad, S. 140; Schmitt, Das Religionsgespräch zu Marburg, S. 91;

Digitized by Google

Itinerarium ab Argentina Marpurgum super negotio Eucharistiae.

Initio octobris 1529.
Ex mss. D. Casp. Hedionis [1]).

Illustrissimus princeps Hassiae pro bono Reipublicae totius Germaniae instituit, ut ad ultimam diem 7bris Marpurgi convenirent Lutherus et sui; Zwinglius et Oecolampadius et alii. Utraque pars annuit principi.

September 1529.

8 die Septembris, Zwinglius et Oecolampadius venerunt *Argentinam:* satis humaniter accepti a fratribus et civibus.

Dominica ante Crucis, quae fuit 12 7bris, uterque concionem habuit; Zwinglius a prandio de veritate; Oecolampadius ad vesperam, locum ad Galatas tractavit, in Christo nova creatura, fides per dilectionem operans. Die Crucis quae fuit 14 7bris decreto senatus injunctum est *Hedioni* et *Bucero* ut abirent cum Zwinglio et Oecolampadio.

Die 19 accinximus nos itineri. Erat a *Tiguro Zwinglius* et *Collinus*, *Ulrichus Funk* senator. A *Basilea Oecolampadius* et *Rudolfus Frey* senator. Ab *Argentina Jacobus Sturm* senator et duo concionatores *Hedio et Bucerus.*

---

v. Rommel, Philipp der Grossmütige II, 223) eine Baseler Handschrift angeführt und als der „ausführlichste und hinsichtlich des Dialogs genaueste Bericht" gepriesen. Es war uns vergönnt, mit diesem Document, von dem die Bibliothek in Cassel eine Copie besitzt, näher bekannt zu werden. Ein Blick in dasselbe genügte, um zu zeigen, dass wir hier keine neue Quelle, sondern den bekannten Bericht Bullinger's vor uns haben. Das Casseler Manuscript führt den Titel: „Historiola vom Marpurgischen Gespräch durch die fürnembsten Theologen deutscher Nation gehalten 1529." (Mss. Hass. 109. 11 Folioseiten.) Das letzte Blatt trägt die Archivnote: „Dies Autographon hat mir [nämlich Hrn. Schmincke in Cassel] H. Doct. Iselein aus Basel communicirt, welches er aus einer alten Copie hat abschreiben lassen." Diese beiden genau mit einander übereinstimmenden Handschriften, die Baseler und die Casseler, unterscheiden sich von Bullinger's Text dadurch, dass statt der schweizerischen Dialektsprache des 16. Jahrhunderts die Schreibart eine modernere ist, und dass gewisse Einzelnheiten, vielleicht aus schonender Rücksicht gegen Luther, ausgelassen, und die lateinischen und griechischen Ausdrücke vermieden sind. Ich weiss nicht, welche Gründe v. Rommel, Schmitt und Hagenbach zu der Annahme berechtigen, dass der in Frage kommende Bericht den Baseler Ratsherrn Rudolf Frey „vermutlich" zum Verfasser habe. Bullinger hat vielmehr seinen Bericht selber verfasst nach den Nachrichten, die er sorgfältig gesammelt hatte.

[1]) Ueber Hedio ist ausser der bekannten Literatur zu vergleichen die Schrift von C. Spindler, Hédion, essai biographique et littéraire, Strasbourg 1864 (fehlt in der 2. Aufl. der Real-Encykl., wo auch das Todesjahr Hedio's falsch angegeben ist: 1553 für 1552).

Digitized by Google

18. Sept. [1]). Prima die sexta hora hatten wir die füß im Stegreiff. In Monte *Concordiae*, auff dem Kochersberg [2]), pransi sumus; noctu ad *Hernstein* [3]) venimus, quae arx est senatus argentinensis; secunda ad *Hornbach* [4]); ibi Abbas humaniter nos excepit. Tertia ad *Lichtenberg* [5]); ibi patria astronomi; quarta ad *Meisenheim*, oppidum ducis Bipontini; quinta quievimus ibidem; sexta ad S. *Querd* [6]) civitatem Landgravii septima ad *Brechen*. Die Dominica, quae fuit ante Michaelis, equitavimus usque ad *Giessen*. Feria secunda circa quartam noctu venimus usque ad *Marpurg* [7]). Ibi princeps in arce nos humanissime excepit, quemque suo nomine salutans. Mane hoc est feria tertia concionem habuit D. *Oecolampadius* ex Ps. 2: „quare fremuerunt etc. etc."

Feria quarta mane concionem habuit *Zwinglius*. In prandio apud principem Helvetii duo senatores et duo concionatores; noctu hujus diei Argentinenses cum principe coenati, ubi princeps ipse me jussit concionari finita mensa. In coena sanctissime de multis

---

[1]) 18 sept. Schreibfehler für 19. sept., sowie oben 19 für 18. — Prima die, nämlich der Reise.

[2]) Kochersberg, ein der Stadt Strassburg gehöriges Schloss, bei Truchtersheim. Von dem Weg über „Wachslen" (Wasselnheim), den die Strassburger zuerst vorgeschlagen, hatte der Landgraf abgeraten und den näheren über Kochersberg und „Herschen" (Herrenstein), angezeigt, nachdem er sich „umb die beste Gelegenheit des Wegs erkundet und auch ein frey sicher lebendig gelait bestelt" habe (Philipp an Bucer, 10. Sept. 1529. Mss. St. Thomasarchiv.)

[3]) Feste Herrenstein, bei Neuweiler, im Unterelsass, ebenfalls im Besitz der Stadt Strassburg, die daselbst einen Vogt hielt. „Dahin", schrieb der Landgraf an Bucer im Brief vom 10. Sept., „haben wir bestelt, das der hochgeboren fürst her Ludwig Pfalzgrave bey Rhein . . . seiner lieb reisigen schicken euch allesambt glaitlich annehmen und nach unser Niddergraveschafft Cazenelnbogen bringen lassen wirdet."

[4]) Benedictinerabtei, jetzt Althornbach, unweit Zweibrücken.

[5]) Amtstadt mit Schloss und Festung. Jetzt im Regierungsbezirk Trier, Kreis St. Wendel. Der daselbst geborene Astronom kann kein anderer sein als Johannes Lichtenberger Eremita, welcher in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lebte und dessen „pronosticatio", von 1488 an, unzählige Male aufgelegt worden ist. Luther schrieb 1527 eine Vorrede zu diesem „Weissagungsbüchlein". Vgl. Hain, Repertorium bibliographicum. N. 10080 — Hutteni opp. ed. Boecking, VII, 406. — Friedrich, Astrologie und Reformation (München 1864). Die Angabe Hedio's entscheidet die unter den Gelehrten streitige Frage nach der Heimat dieses Astronomen, die also, der Behauptung Joecher's (Gelehrtenlexikon) zuwider, nicht mehr im unterelsässischen Dorf Lichtenberg zu suchen ist.

[6]) St. Goar, am Rhein, vulgo St. Gwehr.

[7]) Feria secunda, also Montags. So wird durch Hedio Tag und Stunde der Ankunft der Schweizer und Strassburger Theologen zuverlässig bezeugt. Es war der 27. September, gegen 4 Uhr abends, wonach die landläufige Angabe des 29. September zu berichtigen ist.

Digitized by Google

disseruit princeps. Principio ut restiterit verbo, et fugarit concionatores. Et quomodo in jejunio circa arcem duos anates sagittarit et posthac comederit non sine remorsu. *Urbanus Rhegius* suis scriptis lucrifecit. De negotio Rusticorum clementer locutus est; doluit illi, innocentes occisos, ipse multos liberavit a morte. De *Müntzero* egregium testimonium. Inquit etenim se percupere finem vitae talem; nam totus ingemuerit propter peccata sua ad Deum. Testimonium Domini a *Prunschwig* citat, non recantasse *Muntzerum* nisi quod agnovit errata et petiit a Deo misericordiam. Nota consilium *Hessii*, quando *Sikingeros* extulit coram rusticis, ut essent pacatiores. A suis subditis nihil male audivit. Ipse allocutus est et promisit, si gravati essent, se velle relevare. In *Cassel* antiquam sepem demoliti. Ibi pulchre disseruit, male egisse aedificantes, et vicissim demolientes, inconsultis majoribus.

Rogavit me ut a *Mogontia* abierim et mirabatur cur *Argentinense* capitulum [1]) me petiisset.

Feria quinta ego post octavam concionem habui, loco Pauli 1 Cor. 16: State in fide, memini scholarum et totius negotii, nec displicuit Gymnasio Marpurgensi ut audio.

Eadem hora *Philippus* et *Lutherus* advenerunt cum suis, *Miconio*, *Justo Menio;* a prandio *Lutherum Occolampadius* allocutus est; item *Philippum*. Deinde *Bucerus* et ego utrumque salutavimus. Ego *Gerbellii* literas reddidi; quas dum legeret, inquit, der ſchreibt von gutten Leutten, wan Jhr alſo ſindt, ſo ſtath die ſach deſt baß. Ad *Buccrum* autem inquit subridens ac digito minitans: tu es nequam. *Philippus* numero plurali me alloquebatur: Valde delector videre vos, vos estis Hedio.

October 1529.

Feria sexta quae fuit 1 Octobris, hora sexta commissi sunt *Occolampadius* et *Lutherus* ex una parte, item *Philippus* et *Zwinglius* ex altera parte: qui presente principe, in domo principis jussi sunt amice conferre. Nocte superiore advenit dux *Wurtenbergensis Ulrichus* noctu hora nona.

Ex concessis Philippi.

Concessit verba nihil aliud posse quam significare.

Uterque consensit spiritum S. operari justificationem mediante verbo.

Quod peccatum originale sit morbus, quem omnes contrahunt ex Adam geniti; quo morbo fit, ut nos nosmet amemus magis

---

[1]) Das Hohe-Stift des Münsters. Das obige Tischgespräch nur bei Hedio.

Digitized by Google

quam Deum. In sacramento Eucharistiae de spirituali manducatione non dissentiunt, quod manducare sit credere.

Philippus non vult credere Augustino, etiamsi dicat corpus Christi oportere esse in uno loco.

Concedit, caro non prodest quicquam, de carnali intellectu et judicio dictum: ut sit generalis sententia.

Dabat corpus in coena discipulis, non . . . .[1]) ingerebat se ori discipulorum, sed abscondito modo. *Zwinglius* negat istum absconditum modum probari posse ex scripturis. *Philippus* probat per verba, hoc est corpus meum. Nos dicimus petitionem principii. *Philippus* non concedit corpus oportere esse in uno loco: probat, ascendit ut impleret omnia. *Zwinglius* dicit, corpus Christi non posse in multis locis, non abroga . . . .

Hac die noctu *princeps* super concordia ita locutus est *Philippo*, das Ihm die Augen sind übergangen[2]). Rediens ad *Fürstenb:*[3]) et *Wurtenbergium*, inquit, hatt mich der Teuffel zum Disputirer gemacht. Inquit inter alia, se non mori cupere propter istam sententiam, velle tamen se medium annum in lecto decumbere, ut sublatum esset dissidium. *Fürstenberg*, nam astabat cervisia, respondit, se epotaturum poculum. Hac die *Fürstenb:* retulit, hîc esse artificem Klotz, der Hinterfuglen faciat, der eine durch vierschuhige Mauren geht und darnach brennet, und man eine angeht, so würfft sie von Ihr bei hundert stein.

Ego hoc eodem die *Philippum* in itinere allocutus sum, ut juvaret quo dissidium illud componatur. Respondit, se daturum operam, quod si omnino conveniri non possit, ne tamen contentiones subinde gliscant. Inquit autem Deum immisisse ejus modi paroxismos ut excitemur.

Bucerus hodie, cum multa cum *Luthero* contulisset, audiit tandem: du bist des Teuffels, und so du ein rechten Glauben hast et scripturam, trades etiam me Sathanae, qui opinioni tuae repugno. A prandio hujus diei simul fuerunt, sed soli, *Lutherus*, *Oecolampadius*, *Philippus* et *Zwinglius*. *Philippus* aliquoties dixit: crede mihi, mi *Zwingli*, si possem sententiae vestrae accedere,

---

[1]) Es fehlte ein längeres Wort in Schadaeus' Abschrift, wahrscheinlich *circumscriptive*.

[2]) Kein anderer Bericht schildert in so anschaulicher Weise die Bemühungen des Landgrafen, die Gemüter versöhnlich zu stimmen.

[3]) Graf Wilhelm von Fürstenberg, aus Haslach im Kinzigtal (1492–1549), ein treuer Freund der Reformation, wegen seiner Beziehungen zur Reichsstadt Strassburg von den Gegnern „Graf von Strassburg" genannt. Nach dem Marburger Gespräch gab er den Oberländer Theologen das Geleit bis hierher. Vgl. über ihn: Iselin, Hist. u. geograph. Lexikon; Neudecker's Actenstücke; über seinen Anteil an der Reformation in Metz und Umgegend siehe im „Ev.-prot. Kirchenboten für Els.-Loth." den Aufsatz: „Wanderungen in Lothringen" 1879, S. 19 ff.

Digitized by Google

lubenter faciam, nihil veritus. *Lutherus* hatt gesagt: ob schon Augustin sagte, quod corpus Christi non possit esse in multis locis, se tamen non crediturum [1]).

Die Sabbathi quae fuit 2 octobris, convenimus coram principe, *Cancellarius* rogavit nomine principis, ne quis suos affectus quaerat, sed gloriam Christi. Et egit gratias pro adventu.

Lutherus jussus dicere post finem sermonis Cancellarii inquit: Hochgeborner Fürst, gnädiger Herr, non dubito bono animo factum et institutum colloquium. Ante duos annos denegaram, quia sciebam utrinque satis scriptum neque superesse argumenta ab aliqua parte. Meque statuisse sententiam meam, ita ut sic mansurus sim usque in finem vitae meae. Neque animus erat aliquid ultra scribere. Verum in comitiis Spirensibus, procurante domino *Philippo*, annui: non quod velim sententiam mutare, quae apud me firmissima est, sed ut ostendam rationem fidei meae et ubi alii errent. Antequam vero initium fiat, quaedam mihi indicanda sunt, quae jactantur ab Ecclesiis *Turicensi*, *Basileensi*, *Argentinensi;* in quibus videntur errare, si sic est; hoc est, de Trinitate, de persona Christi. Nam dicunt qui manducat meam carnem, id est divinitatem; item de peccato originali. Item notant me, quod non recte sentiam de purgatorio. Item de justificatione per fidem.

Zwinglius et *Oecolampadius* responderunt, se recte sentire in hujus modi; recte semper docuisse: testari hoc libros et Ecclesiam. Cupere tamen ut initio agatur de causa Eucharistiae, propter quam conventus sit institutus: sub finem libenter de reliquis et de toto negotio se disserturos.

Lutherus haec admisit, sed cum protestatione, quod cum libris istorum non concordaret, et velit hoc indicasse, damitt man daheim nicht sage, Er habe das Maul nicht dorffen aufthun [2]). Et recitare fundamenta istorum:

1) quod per consequentiam velint evincere.
2) corpus non potest esse in duobus locis, et argumenta de infinito corpore.
3) ratio naturae; non quaeso quomodo Christus sit Deus et homo, et illae naturae jungi potuerint, Deus enim plus potest quam omnes cogitationes nostrae. Verbo Dei cedere oportet. Probent ipsi, hoc corpus meum, ibi non esse

---

[1]) Die Züge, welche uns die drei letzten Abschnitte mitteilen, sind uns nur durch Hedio aufbewahrt.

[2]) Letzteres ebenfalls nur bei Hedio.

Digitized by Google

corpus Christi. Non vult audire rationem; omnino rejicit argumenta carnis: geometrica argumenta: Ein thier kan nit ein thor faſſen, ein loch für ein finger, ein kap [1]). Ideo petit ein beſtendige Beweiſung.

Oecolampadius.

Respondit ad argumenta *Lutheri:* ait cap. 6 [2]) explicare reliquos locos. Christus non ibi localiter. Non vult ex ratione vel Geometrica loqui, sed quia summam fidei habet, loquitur ex . . [3]) fidei, quia Christus resurrexit; sententia nostra non nova est, nec indivina, etc.

Lutherus.

Oecolampadius recensuit multos loquendi modos in scriptura: ut ego sum vitis, 2. ad spiritualem manducationem hortatur. 3. patres nobiscum. Respondit, non opus multis verbis ad rem: concedit multas esse metaphoras, sed ibi esse, hoc probent. Ne loquantur, quod scimus; si diceret demonstrative: Ego sum vitis, crederem quoque. Generalis vox patitur metaphoram. Hic est demonstratio, ergo probetur esse metaphora. Hoc nemo unquam voluit probare. Deinde quod spiritualis manducatio secludat corporalem, das das leiblich eſſen ſolt nit ſein. 3. concedit patres a parte eorum interpretari, si admittimus interpretationem. Sed quando eo adducat, ni probant, quod corpus pro figura corporis. Vult ut ad rem loquantur sine ambagibus.

Oecolampadius.

Respondit, Ego vitis, etiam demonstratio est. Res potest esse. Quomodo sit?

Lutherus.

Non negat figuras: sed vult, ut probet hic esse. Ex petitione principii; arguit quia dicit . . . de spirituali manducatione; ergo non sit corporalis manducatio. Vultis ut cor meum in hoc aedificetur. Hoc est non velle probare, hinc fides mea solidatur quia non probatis vestra. Thürren gewaltigen Text hab ich. Reim dich. Hoc semper desideravi, quod non probatis probanda.

Oecolampadius.

Ita dixi in sexto capite . . . de spirituali manducatione, abducet a corporali: ergo non est, dehortatur a corporali.

---

[1]) Ein Thier, oberländische Mundart für eine Türe. Zu ergänzen: eine Kappe, ein Kopf, d. h. das kleinere kann nicht das grössere fassen, die Hostie den Leib Christi nicht, ein beliebtes Argument der Schweizer, welches Luther hier verwirft. „So ein grosser Leib kunt nicht in so kleiner Hostia seyn" (Myconius, Hist. reform.).

[2]) Nämlich des Evangeliums Johannis.

[3]) summa (?)

Digitized by Google

Lutherus.

Sententia tua est, quod per spiritualem manducationem a corporali deterreat. Respondeo, Judaeos Capernaitas voluit docere, non comedi sicut panis et caro in einer Schüſſel [1]). Quando Christum corporaliter in pane manduco, iſt nit humilis intellectus, sed beneficium spiritus sancti, ergo non est humilis et abjecta, sed sublimis manducatio; quia homo potest illis verbis credere, ibi esse corpus Christi.

Oecolampadius.

Oecolampadius dicit putant fidem esse, quod Christus sit in pane. Opinio, non fides est. Malum est nimium attribuere elemento. Augustinus de doctrina christiana.

Lutherus.

Rursus indicabo verba: quum de corpore loquor quod pro nobis traditur, non de humili. Si tantum cum pane ageremus, adhuc non esset humilis intellectus. Sed si acciperem ein Strohhalm; baptizare aqua [2]), non oportet advertere quid dicatur, sed quis; quia Deus dicit: osculetur verbum [3]). Simile de principe jubente equum beſchlagen, humile est ein Hufeiſen, humilia sunt, ite . . . esurientes etiam humile est. Baptizate in aqua. Aquae non lotionem sed Spiritui S. tribuimus. De elemento in se loqui, concordes sumus, wir würdigen nit das Brot, sed verbum et qui facit, Jesus Christus est. Sicut si princeps mittat servum eiſin auffzuſchlagen, da würd das eiſin gewürdiget, das es dem pferd an fuß kompt. Würdige das Creutz, et alia multa facit. Quoties loquimur de corpore Christi; loquimur de corpore, quod est ad dextram patris. Libenter accipiemus sententiam vestram: sed quia ein loſen verſtand affertis; rogat principem ut ignoscat [4]). Ista verba me ceperunt: vos dicatis.

Oecolampadius respondit et assumit simile. Huc spectat *Lutherus*, quod verbum afferat corpus in panem.

---

[1]) „und wie ein schweyninen braten" (Collin). Luther beschwert sich hier über die Zwinglianer, dass sie ihm die Ansicht unterbreiten: „der Leib Christi werde bouillae aut suillae carnis instar zerrissen und gegessen" (Wigand).

[2]) Zu ergänzen nach Collin: „einen Strohhalm aufheben, ex jussu Domini, spirituale est". „Baptizare aqua, ist auch ein äusserlich gering Ding, aber man muss nicht achten auf das, was gesagt wird, sondern auf den, welcher redet."

[3]) Soll heissen: „osculemur". Vollständiger bei Collin: „quum Deus loquitur quid, auscultent homunciones; quum praecipit quid, pareat mundus et omnes exosculemur verbum, nihil ultra curiosi".

[4]) Nämlich, dass er nicht anders könne. Nur bei Hedio lesen wir diese Worte Luther's: „wir würden gern eure Meinung annehmen, aber ihr bringt einen losen Verstand dazu".

Digitized by Google

Respondit *Lutherus* das iſt recht. Simile, princeps committit ein Eiſin, Roßeiſin et alter affigeret aureum. Nos antea didicimus sensum Christi.

Lutherus.

Hoc argumentum in se habet hoc: Quia manducationem spiritualem habemus, non opus corporali. Respondeo, non inquiro, an necessarium nec ne, nobis non commissum. Possem non baptizari: nec credere in Christum. Multis modis se nobis dat. 1. in praedicatione. 2. in baptismo; quoties frater consolatione eget. 4. in sacramento, toties manducatur corpus Christi. Quia ipse jubet facere [1]). Si juberet fimum comedere, facerem [2]). Servus non inquirat de voluntate Domini. Oportet oculos claudere.

Occolampadius.

Ubi scriptum est, ut clausis oculis ambulemus in scriptura, mi Doctor?

Lutherus.

Si centum annis [3]) non probatur quicquam. Si abstuleritis textum, ego contentus. Aeque ista verba dixit: hoc est corpus meum, qui dixit in capite sexto Johannis.

Occolampadius.

Vellet ut clare in scriptura ageremus, et locum loco conferremus. Ita facit Augustinus. *Occolampadius* manet cum hoc, quod dixit.

Lutherus.

Et ego maneo apud meum textum.

Zwinglius.

Praejudicium, quia non vult a sententia cedere. Non vult cedere nisi locus adducatur qui probet, hoc esse figuram corporis. Praejudicium hereticorum, Helvidii negantis solum Jesum filium Mariae, non probetur ex scriptura. Collatio scripturae necessaria. Etsi non habeamus, hoc est figura corporis: habemus tamen quia abducit a corporali [4]). Ideo adsumus ut loca videamus et quia abducit a corporali, oportet intueri locum. Hinc sequitur quod in coena se non dedit corporaliter. Tandem cognoscitis, spiri-

---

1) „Cum scriptum est: accipite etc. faciendum omnino est et credendum. Man muss so thun, saepe inculcabat." (Collin.)

2) „Satis sciens hoc esse mihi salutiferum" (Collin). Die folgenden Sätze bis „mi Doctor?" nur bei Hedio.

3) Ein Wort ist hier in der Feder geblieben. „Dixit eciam si multis mensibus disceptarent, tamen omnino esse inutile." (Rhapsodiae colloquii ad Marburgum, mitgeteilt durch Seidemann, in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, S. 118.)

4) sc. manducatione.

Digitized by Google

tualis manducatio consolatur. Et quia in hoc concordes, quod principale est, rogat per amorem Christi [1]). Veteres etsi discordes, tamen non se sic damnabant. Redit et venit ad sextum caput, spiritus vivificat, caro nihil prodest. Non intelligit, quod humanitas non profuerit, quia in hac redemit. Et mire consolatorium, quoties cogito, Christus carnem habuit, ut ego: mire consolatur. Aliter facitis, inquit, quam Evangelista intendit, discerpere, dilaniare, ingratum facere in consuetis verbis. Quomodo dabit carnem ad manducandum: haec verba legit graece, quia diffidit suae memoriae. Quum ascendero in coelum videbitis me non corporaliter manducari, ita interpretatur Augustinus. Voluit enim non manducari corpus Christi, weſentlich, leiblich. Spiritus est qui vivificat, ἀντίθεσις spiritus caro. De humili intellectu dixistis: quaedam placuerunt: quaedam displicuerunt, quia satis puerilia [2]). Opera quae jubet Deus, ad bonum jubet. Deus verus est, et lumen non inducit in tenebras. Tantum abest, ut dicat, hoc est corpus meum et scriptura repugnat. Oracula dabantur obscura. Ita non facit Deus. Anima spiritus est: non manducat anima carnem, spiritus spiritum. Rogat, ut non aegre ferant, cupit amicitiam, non acerbo animo, libenter vidit faciem *Lutheri* et *Philippi* [3]).

Luther.

Promisit se sepositurum omnes affectus in gratiam Dei et principis. Waß hin iſt hin. Utinam in posterum. Quod si omnino concordari non possunt, ut agendum, quod pro fratribus habeantur, in fine de hoc loquemur [4]). Ad argumentum Helvidii. Ex scriptura potest probari quod filius pro amico [5]) assumitur. Sed hic tropus non probatur, hoc est corpus meum. Manducare, dicitis vos quod velit [6]) omnem manducationem tollere, Fleiſch, Fleiſch, [7]) finge sententiam vestram veram, hoc non est ad rem, faul äpffel, hutzel, si proponoret [8]). Ubicunque est verbum Dei, ibi est manducatio spiritualis; quando nobiscum loquitur Deus, ibi requiritur fides, h. est. manducare. Quod si adjicit corporalem manducationem oportet ut paremus. Comedimus fide hoc corpus, quod pro nobis traditur. Os accipit corpus Christi, anima credit

---

1) Nämlich: dass man die Eintracht herstelle.
2) sc. vom Aufheben des Strohhalms; vom Mistessen (Collin).
3) Diese längere Gegenrede Zwingli's wird in allen übrigen Berichten in der dürftigsten Weise wiedergegeben.
4) Ebenfalls nur bei Hedio.
5) „Frater pro patrueli" (Collin).
6) sc. Christus.
7) sc. heisst es.
8) Zu ergänzen: so würde ich es geniessen (spiritualiter. Collin). — Hutzel, gedörrtes Obst, schlechte Birne. Holzäpfel, bei Collin.

Digitized by Google

verbis; quibus [1]) edit corpus; si accipio corpus Christi in ulnas, hoc amplecti. Ihr habt Gloſen, meinens gutt, an dem iſts nit gelegen [2]). Item quod dicitis, Deum nihil proponere incomprehensibile . . . vobis. Virgo Maria, Remissio peccatorum, hujusmodi multa: ita etiam corpus meum hoc est. Semitae tuae in aquis multis, et vestigia non cognoscentur [3]). Si vias ejus sciremus, non esset incomprehensibilis, qui admirabilis.

Zwinglius.

Potest haberi ex scriptura, quod signatum pro signo. Jeziecheli [4]) dicitur ut abradat crines, etc. ita erit Jerlm, hoc est Jerlm, id est, significat. Pascha juxta analogiam, figura Jesu Christi. Non vult, quid tales locutiones alibi, quod hic etiam . . . quia multa loca sunt quae prohibent istum intellectum Haupt, der Fürſt, Schwantz, der Prophet [5]). Solenne illis prophetis, ut hac in prophetia. Ita enim Jesaias, Est pro significat. Ergo quia collatio requiritur scripturae, ut est pro significat accipiamus. Et in hoc Extenuationibus [6]) utitur Rhetoricis. Habet firma argumenta, si juberet Deus scitis Deum jubere ista [7]). Cui jubet corpus suum edi in memoriam etc., in hoc scimus placere Deo, ut faciamus, non loquitur de verbo interno, sed de externo verbo: et dicimus quod impossibile sit, quia Deus prohibuit, ut carnem suam corporaliter comedamus. Verbum aequivocamus. Probatum verbum vult *Lutherus* afferre aliquid. *Melanchton* [8]) concordat cum *Zwinglio*, quod verba nihil aliud, nisi significant. Medulla verbi, das Marf nobis affert. Rogat ut verbo advertant: nam aequivocantur. Simile, si papista audit, mors Christi est nostra justificatio, non propterea credit, quia caret medulla. Verba haec in hoc tantum sunt, ut significent voluntatem patris. Rejicitis nostras glossas, nos vestras. Non ero vobiscum visibiliter. Non est verum, quod multa proponat Deus nobis incomprehensibilia. Quod Christus verus Deus et homo: fideli non incognitum. Spiritus sanctus superveniet in te: de Maria, quia audit virtutem operantis Dei, contenta est. Sed hic [9]) discipuli dubium habuerunt de mandu-

---

1) Soll wohl heissen: „quia", wie bei Collin.
2) Diesen Ausspruch hat nur Hedio.
3) Psl. 77, 20.
4) Hesek. 5, 1 ff.
5) Jes. 9, 14—15.
6) Verkleinerung, *Μείωσις*.
7) Verstümmelter Satz: „si juberet Deus ista vel ista; nam scimus Deum ista vel talia non jubere" (Collin).
8) Melanchton concordat — caret medulla, nicht als eine Zwischenrede Melanchthons aufzufassen; Zwingli führt dessen Ansicht als eine mit der eigenen übereinstimmende an.
9) Joh. 6.

Digitized by Google

catione carnali: igitur de spirituali loquitur ut . . .[1]). Ad illa verba: ubi verbum dei, manducatio est: tamen Papa illa habet. Ego credo verba credita. Christus de corporali manducatione nihil docuit. Aliud docere: aliud percipere. Haec ad intellectum. Etiamsi ederem, inquit *Lutherus*, purum panem. Accedat verbum ad elementum, quod verbum. Si papista dicit. Non est sacramentum, quando verbum accedit ad elementum. Alſo ut verba prolata intelligantur et sciantur in fide mea. Ita sacramentum est ein innerliche Bedeutung, ein Zeichen gebraucht in einer Handlung. Ostendit quod hoc fratribus debeat dari testantibus Christum pro se mortuum. Quod ore manducetur corpus: ab hoc sermone valde admiratur. Si ibi est, non est ad manducationem corporis sed animi. Quando conjungat disparata? Quod ego loquor, non convincetis vel philosophia, vel Rhetorica. *Melanchton* annuit Judaeos non intellexisse de spirituali intellectu, si Christus respondet. Christus respondet ut eis medeatur: illi laborabant hoc morbo. Loquor igitur de intellectu spiritualis intellectus. Si aliter *ἀμφιλογίζεται*, ergo vim facit scripturae. Verba, quae loquor, spiritus et vita sunt. Verba id est handeln, non de verbo quod loquuntur.

Lutherus.

Vos a semita; objicitis Rhetoricam et non potestis pati quod loquor vom Stroh. Ex Ieziechele et Pascha: allegoriae. Demonstrativa verba multa sunt. Deutelei nulla est. Aequivocare verbum, non feci sciens. De verbo, non dicimus, nostris verbis prolatis adduci[2]): sed de institutione Christi dicimus; verba non nostra, sed Domini sunt. Simile quum jussu domini servus pascit equos. Si ego dicerem, hoc est corpus meum, fieret corpus Lutheri, das gehört an Galgen[3]). Facite. Hoc verbum facit, ut manus non est mea, sed manus Christi. Ich seyn ein Bub oder Schalk[4]). Ita etiam de baptismo: ite et baptizate: hoc opus non est meum, sed Dei. Simile. der Fürst, der einen andern schlegt, ibi alle feuste des fürsten feuste. Non permittimus ein vergeben geschweтz in istis verbis. Si dixeritis monti . . . etc., fiat. Non disputo, an est: sit, sed contentus sum, quia Christus dicit. Da kan der Teuffel nicht für. Volo verba einge-

---

[1]) apparet (?).

[2]) Zu ergänzen: corpus. Nicht durch die Worte, die wir aussprechen, kommt der Leib des Herrn in das Brot, sondern Kraft der Einsetzung Christi.

[3]) Nur bei Hedio.

[4]) d. h. es kommt nicht auf meine Würdigkeit an. Nicht als Beteuerung zu fassen, wie Ebrard (Das Dogma vom Abendm. II, 322) vermutet: Sonst will ich ein Schalk heissen.

Digitized by Google

leimt haben, non in meam potestatem, sed potestatem et jussionem Christi. Ad aliud argumentum: Quod Christus ordine dixerit, indit [1]) scopus concionis fides; et tamen possum interim de Diabolo.

Quod anima corpus manducet: ubi verbum Dei, ibi requiritur manducatio spiritualis, quia requiritur fides; quod non faciunt, quid ad me? Leiplich Leib in Wortt. Summa fidei, es gebüret unß unſers lieben Gottes [2]) zu gloſieren, nisi cogat absurditas contra fidem vel articulos fidei. De beata virgine. Spiritus S. superveniet. Maria interrogat quomodo faciam sicut Abraham: contra spem in spe. Non intelligo. Excido a fide [3]). Ich würd zu einem Narren drob. Si hic tropum facitis: cur non in hoc, Ascendit in coelum. Adhuc rogat, quia tam infirma fundamenta, ut cedant et dent gloriam Deo.

Zwinglius.

1. Et nos rogamus ut detis gloriam Deo et relinquatis petitionem principii; 2. ubi probetur vestrum thema, inquiritur. Ego diligenter colligam verba vestra: ne aegre feratis. 3. vultis me abducere: ego in hoc loco sum: ex hoc non sinam me abducere. Ihr werdet mir anderſt ſingen.

Lutherus dicit *Zwinglium* invidiose loqui. *Zwinglius:* an credat quod Christus voluit mederi ignorantibus?

Lutherus: Ihr wollens überboldern. *Lutherus* vos vultis judicare: sinite alios. Durus est hic sermo: loquuntur [4]) de impossibili et absurdo. Vestrum est probare, inquit non meum. *Lutherus.* Super locum Johan. 6 quod de manducatione carnali. *Lutherus.* Vos habetis malam Dialecticam a baculo ad angulum [5]).

Zwinglius.

Der locus bricht euch den Hals ab.

Lutherus.

Rühmet nit zu ſehr, die Hälſe brechen nicht alſo. Ihr ſeid in Heſſen, nicht in Schweitz [6]). Christi corpus mors, venenum et diabolus

---

[1]) intendit (?)

[2]) Eine Randnote von Oseas Schadaeus' Hand ergänzt hier: Wort nicht.

[3]) si interrogo (Collin).

[4]) nämlich: die Jünger Jesu. Joh. 6, 60.

[5]) Diese letzteren, durch Hedio allein aufgezeichneten Worte beziehen sich auf den, wie Luther meint, falschen Gebrauch, den die Schweizer von Joh. 6 machten. „In (Luther) neme wunder, dass er (Zwingli) den spruch fürtrage, diewege er wol wusse, das cristus daselbst nichts vom Abentmal rede, sonnder vom Glauben" (Osiander).

[6]) Wir vermissen hier die Erklärung, welche Zwingli von der Redensart gab, die in dem immer mehr sich erhitzenden Gespräch ihm entfahren

Digitized by Google

est indigne manducantibus. Mors, carceres etc res malae: et tamen si accedit verbum, sunt salutares, inquit *Lutherus*.

Hora secunda: die secunda octobris.

Zwinglius.

In postilla septuagesimae *Lutheri*, Caro non prodest quicquam, Christus de se dixit. Verba *Melanchtonis* [1]): verbo manducatur Christus, non esu carnali, non apparitione nec signo. Deinde quia indicatur, ut a particulari in universale digressio sit. Item quod corpus corporaliter manducetur: videntur nobis sermones sine fundamento. Quando veteres locuti sunt, Christi corpus cibat animam, hoc de resurrectione intelligitur. Christus ascendit in coelum, tam absurdum quam illud, hoc est corpus meum, dicit *Lutherus*, ut hoc intelligat, inquirit *Lutherus*. Tandem si dicitur verbum, hoc est corpus meum, ibi est, utut sit is, qui proferat. In hoc rogat *Lutherum*, se intueatur, nam in hoc Papatus invehitur. Hoc non conforme huic, quod dixit *Melanchton*, verba tantum significare; aut ego non recte intelligo, aut illa quae dicta sunt absurdissima.

Lutherus.

Postilla *Lutheri, Philipp.* Non tractant quae ipsi scribant aut scripserint: sed ut probent *Oecolampadius* et *Zwinglius*, quod non ibi manducetur corporale corpus. Hoc admisit [2]). Etiamsi fidei vestrae essem, et sentirem corpus Christi inutile, tamen adhuc non confutata ista verba, hoc est corpus mecum: quotquot contra nos scripserant, scripserunt quasi nos loquamur de sacramento sine verbo. Non dicimus, quod corpus Christi cibat corpus ut alius cibus; sed tenemus corpus Christi pro cibo aeterno qui non consumitur sed qui transmittat [3]) corpus nostrum. De virtute verborum, verba tantum significant, verbum humanum vox est, Caesar Maximilianus mortuus est. Sed adjicimus quum dicitur aliquid, die hoch Majeſtät [4]), non fit virtute nostra, sed divina. Quando autem Deus dicit, accipite, facite, dicite verba haec: ibi fit, ipse dixit et facta sunt. Discernamus dicere nostrum et

war und die sein Gegner so übel aufnahm. Was nun folgt, bis zum Schluss der Morgensitzung, nur in diesem Bericht.

[1]) Die Anmerkungen Melanchthon's zu Joh. 6.

[2]) Was nun folgt, von hier an bis zur nächsten Rede Oecolampad's, berichtet Hedio mit einer Ausführlichkeit, die wir bei keinem andern finden. Collin z. B. beschränkt seine Mitteilungen auf den Satz: „da erhub sich ein Zangg von der Gewalt der Diener des Wortes, wie viel sie vermöchtend".

[3]) verwandelt, verklärt.

[4]) Ein sehr mangelhafter Text, dem sich kein klarer Sinn abgewinnen lässt.

Digitized by Google

jussionem Dei; item non dicit, ut mali debeant hoc agere: adhuc hodie nescimus, quis credat vel non credat. Etiamsi Petrus accedat et velit missare: ego nescio an credat. Dico ergo, in Christianitate facere sacramentum. Ibi Deus fundat sacramentum, non in nostra sanctitate, sed in verbo suo. Ita et Anabaptistae et Donatistae. Baptismus enim fundatur in mea fide, sed in istis verbis, ite et baptizate: vult autem uti ministerio nostro. Non possumus prohibere, ut malus sacerdos faciat sacramentum. Ergo papatui nihil accedit vel decedit, alia via aggrediendus est. *Philippe* et tu loquere: ego vere fessus sum. Quod hodie quaesivit, quando in his duobus non ubique tropus: ascendit in coelum et hoc est corpus meum: ideo quaesivit, an alicubi corpus in tropo accipiatur? cum tamen potuerat melius in coelo. Coelum enim citius tropum ferret. Assumptus est in coelum: et nubes suscepit.

Zwinglius.

Absurdum adde quod impii agunt hoc [1]).

Lutherus.

Hoc etiam contra vos est: quia sic nec vos baptizabimini, nec audietis verbum, nec accipietis coenam, quia nescitis probitatem. Explicavit de Paulo nolente baptizare [2]). In verbo Dei ministrant pii et impii. Probat Matth. 23 de Pharisaeis [3]). Judas proditor est, et tamen apostolatum habuit. Augustinus contra Donatistas ait: quod non probis tantum committi debet, quia fundamentum nostrum situm est in verbo Dei.

Zwinglius.

Aliud est, quando Pharisaei docent, et aliud, quum sit quod Christus loquitur. Ministerium praedicandi majus est ministerio baptizandi; ad ministerium pertinent ista verba: Hoc est corpus meum.

Lutherus.

Sive Lehrwortt oder Sakramentwortt accipias, verba ista manent: Hoc est corpus meum.

Oecolampadius.

Ut hodie locutus sum de 6 cap. Johannis, ita non sum adhuc satiatus. *Oecolampadius* begert man ſoll nit frevenlich einbruch thun in die ſchrifft [4]). Adducit autem locum Joh. 3 de Nicodemo.

---

[1]) dass die Ungläubigen etwas Heiliges verrichten.
[2]) 1 Kor. 1, 14—16.
[3]) „in cathedra Mosis sedent" (Collin, Wigand).
[4]) Nur bei Hedio.

Digitized by Google

Lutherus.

Recte dictum ab *Oecolampadio*, quod nihil adjiciendum. Oportet autem probare, quod nos aliquid adjecerimus. Nam in hoc haben wir unß mitt dem Bapſt gercufft. Quare autem Christus hoc fecerit, inquirat qui velit. Multa hujusmodi sunt: ut confiteamur nobis mutuo, ut exerceamur in verbo.

Oecolampadius.

Argumentum *Oecolamp:* Non convenit, ut spem nostram de resurrectione mortuorum trahamus ad panem.

Luther:

Respondit *Luthe:* quod hoc non faciant. Nam fides spectat hoc praesens corpus, et quod in coelo est.

Oeco:

Lutherus semper idem inculcat: quasi nos panem habeamus sine verbo Dei. Ecclesia fundata est in hoc, Tu es filius Dei viventis, non in hoc, hoc est corpus.

Luth.

Vos offendit, quia semper istis verbis haereo, hoc est corpus meum, non fit temere. Mihi satis hoc est: vos vestra probate. Ego fateor in coelo: fateor enim in sacramento. *Lutherus* vult illis haerere, quod in coelo et quod in Coena sit Christus: non curat quod contra naturam sit, modo non sit contra fidem.

Oecol.

Per omnia nobis similis factus est Christus: ut consubstantialis patri in divinitate, ita nobis in humanitate. In hoc concordes, quod fatetur praesentem Christum: et sicut in coelo, ita et in Coena.

Luther:

Concedit esse in Baptismo, coena, praedicatione, usque ad consummationem seculi usque venit. Donec veniat; vos distinguitis humanitatem, divinitatem; hoc non ego curo. Pauperes non [1]) semper habebitis. Hoc optimum argumentum quod vos adduxistis hodie. Substantialiter ut natus est e virgine, est in sacramento [2]). Non vult se intromittere, ut sit in coelo et ut

---

[1]) Randnote von Schadäus: „non, debet omitti". Man ergänze den Satz nach Matth. 26, 11. Die Anführung dieses Ausspruches Jesu: „Ihr habt mich nicht allzeit bei euch", nennt Luther das beste Argument seiner Gegner. „Argumentum hoc unicum inter praedicta videtur speciem aliquam habere" (Wigand).

[2]) Durch die oft wörtliche Uebereinstimmung unseres Berichtes mit demjenigen Collin's, die namentlich an dieser Stelle (donec veniat — in sacramento) auffallend ist, wird die Vermutung uns nahe gelegt, dass

Digitized by Google

in pane. Dicit hic esse perfectissimam analogiam fidei; quia hic fides est rerum non apparentium. Et quia ibi permissio est. Me non semper habebitis, ἀντίθεσις, pauperes visibiliter: illis lavatis pedes, me non semper habebitis. Probat ex simili. Haec verba quae locutus sum vobis quando vobiscum eram. An Christus ab humanitate ad divinitatem attraxerit. Et nos [1]) dicimus, quod non cognoscamus Christum secundum carnem: quia etiam in sacramento secundum spiritum cognoscimus. Nisi sis nova creatura, tu cognoscis Christum secundum carnem. Non carnaliter, dicebat *Philippus* [2]): id est non secundum nostram carnem.

Oecolamp.

Tandem dixit *Oecolampadius*, non admittitis tropum et facitis synecdochen; et contra intellectum Catholicorum novum sensum invehitis. Darumb.

Lutherus.

Hoc judicet Deus. Non cogimus; committimus Deo. Synecdoche: Schwerdt, ſcheidt; Kandt, Bier. Alſo eingefaßte red, das iſt mein Leib. Corpus in pane, sicut gladius in vagina. Illa figura in usu est et textus urget. Metaphora rem omnino tollit: corpus, id est, figura corporis: synecdoche non facit. Propter sophistas synecdoche admittitur. Super quem videris spiritum descendentem, vidit columbam, in qua erat spiritus S. Vestra figura tollit nucleum et relinquit testes, das iſt da, und in dem iſts. Nulla similis synecdoche, sicut haec, hoc est corpus meum. *Lutherus D. Philippo*, antwortet Ich hab mich müd gewaſchen.

Sequitur Zwinglius.

Dicta sunt quaedam de Christi corpore in coelo; sed non satis. Quos praescivit, praeordinavit conformes fieri imaginis, Röm. 8, alibi ad Philipp. Exinanivit se ipsum forma servi sumpta (σχήματι. *Philippus* ridet.) Hebr. 2 [3]). Necesse fuit in omnibus assimilari fratribus excepto peccato. Hebr. 4. Ergo habet finitam humanitatem. Sicut terrenus Adam, ita et terreni [4]). *Zwing-*

---

die beiden miteinander befreundeten Oberländer, abends nach dem Gespräch oder in den freien Zwischenstunden, sowie auf der gemeinschaftlichen Heimreise, das, was sie notirt hatten, verglichen, das eine durch das andere ergänzend.

[1]) Worte Oecolampad's (Collin).

[2]) Melanchthon hat nur dies einzige Wort in das Hauptgespräch vom 2. und 3. October gemischt, obgleich ihn Luther mehrmals aufforderte, an seiner Stelle zu reden; ein Umstand, den Hedio allein erwähnt.

[3]) Röm. 8, 29. Phil. 2, 6 ff. Hebr. 2, 17; 4, 15. Melanchthon lächelte wohl über die Aussprache Zwingli, als dieser diese Stellen vorlas (nur bei Hedio).

[4]) 1 Kor. 15, 47.

Digitized by Google

lius dicit se non dimissurum ita sermones. Respondit ad omnia. Cui dicit Christi corpus sursum esse et debere esse in uno loco: ita loquitur Augustinus. Nihil novi adfert. Augustinus Fulgentius. *Lutherus* edidit Christi corpus ubique esse; ergo infinitum quiddam. Concludit *Zwinglius*, Christi corpus esse in uno loco, nec posse in multis locis.

Lutherus.

Cum patribus inveniemus, quod jactatur. Dicitis pro vestra parte, nos pro nostra. Ad dicta Pauli, per omnia similis: ibi dixit *Lutherus*, ergo oculos nigros, uxorem etc. [1]). Non vult Mathematicam similitudinem adesse. Scripsi in libro meo de Mathematicis similitudinibus: vos legistis, sed non intellexistis. Jam non vult disputare de Mathematica, quia ego non possum praescribere. Ut in coelo ut in terra, ne investigemus. Non est in coena Domini, ut in loco. Vultis arguere ab accidentibus ad sbm: [2]) haec argumentatio vitiosa est, inquit, scripturam mitt dem har herzuherzogen, mitt urlaub, dicit *Lutherus*.

Zwinglius.

Adducit locos. *Lutherus* inquit, leſet Teutſch oder latein, nit griechiſch. *Zwinglius* excusavit se, quod graeco Testamento usus sit. Nam 12 annis usus eo, et semel tantum legerit Testamentum latinum [3]). μορφὴ apud Philipp: utrobique. Christus est finitus, ut nos finiti sumus. Concedit *Lutherus*. Nota simile Docti *Lutheri* de Nuce und von der Schal. Ita de corpore Christi, Deus potest servare, quod corpus non sit in loco, quod sit in loco, et non in loco.

Dominica, 3. die Octobris, ante prandium.

Zwinglius exorsus est. Ut corpus Christi finitum est; ergo in certo loco.

Lutherus.

Dixi, quod possit esse in loco et non [in] loco. Deus potest etiam meum corpus ponere, ut non sit in loco. In hoc textu nulla Mathematica potest esse [4]). Locus quid est in Mathematica.

---

[1]) „Er müsst auch in teutschem Land gewohnt haben wie wir" (Brentz).

[2]) substantiam (?)

[3]) Luther scheint die griechische Aussprache des Schweizers nicht gut verstanden zu haben. Das griechische Neue Testament, dessen sich Zwingli bediente, war von seiner eigenen Hand geschrieben. Der zweite Teil desselben, die Episteln umfassend, befindet sich noch auf der Züricher Bibliothek.

[4]) „Vernunfft, philosophia und mathematica gehören hierher nicht" (Osiander)

Digitized by Google

Sophistae[1]), quod unum corpus possit esse in multis locis: hoc non vult negare. Quis ego sum, ut metiar ejus potestatem? Machina mundi non est in loco.

Zwinglius.

Dicit *Lutherum* arguere a posse ad esse. Quod respondet de loco, hoc etiam de adverbio loci. Quando *Zwinglius* petit, ut *Lutherus* probet Corpus Christi posse esse in multis locis, adducit verba illa, hoc est corpus meum. Locus Fulgentii legitur[2]), quod corpus Christi sit in uno loco.

Objicit *Luthero* quae scripserit. 1) es iſt alles voll Leib Chriſti. 2) Si divinitas etiam non passa in Christo, ſo müſſe es ſein Chriſtus nicht ſein.

Lutherus.

Respondet ad locum Fulgentii: quod probet contra Manichaeos veritatem corporis Christi. Et ipse legit Fulgentium de coena Domini. Non vult improbare, quod doctores loquantur: dicit autem hic Fulgentium nihil loqui de coena. Defectus est, quod patres loquuntur in uno loco, et omittunt in alio.

Zwinglius.

Dicit factum esse quod ex Fulgentio citat, non est ignotum. Offertur autem, id est, memoria oblationis. Loquuntur sicut Augustinus ad Bonifacium interpretatur. Metonymia, ein Nachnennent. Cras est ascensio[3]).

Lutherus.

Dicit non esse probationes, sed exaggerationes. Arguis nos de petitione principii; et tu petis principium. Nota non vult oblationem pro memoria oblationis accipere. *Zwinglius* dolet, quod tantum scripserit. Dicit *Osiander*, quid si patres errassent dicendo oblationem. Ad locum Augustini dicit, sicut ad Fulgentium: et adducit loca in oppositum: et concedit nobis nostrum locum.

Regula *Lutheri:* Quando patres loquuntur, accipiantur juxta canonem scripturae. Quod si videntur contra scribere, adjuventur glossa, vel rejiciantur.

Oportet esse in uno loco. Hoc Augustini ex collatione rejicit, vel interpretatur. Concedit quod non est in sacramento, tanquam in loco.

---

[1]) Zu ergänzen: dicunt.

[2]) Ueber den Gebrauch der Kirchenväter Osiander: „darüber höreten wir ine schier den ganntzen tag zu bis sy es suecheten, lasen und verteutschten, welliches gar lannkweylig zu hören war".

[3]) „Hodie ascensio est domini, cum tamen non ascensio, sed tantum ascensionis memoria est" (Wigand).

Digitized by Google

Oecolampadius hinc colligit, Ergo non est hic corporaliter, σωματικῶς, vere, leiblich, id est corporaliter, mit warhafftigem Leib.

Dominica, 3 die Octob: a prandio.
Oecolamp.

Repetiit corpus Christi non esse in sacramento ut in loco. *Oecolampadius* quaerit sine contentione, quomodo ibi sit corpus.

Lutherus.

Nos initio scripturam accepimus: haec nihil contra nos: Adde patres, neque illi contra nos. Vos autem tantum duos, Augustinum et Fulgentium habetis: reliqui contra vos sunt. *Lutherus* nescit Doctorem qui nos concordet, quando nullus vidit nostra. Miramur autem quid de loco disceptemus: quia conclusum et a tota Christianitate acceptum, ut Deus extra loco gerere possit. Hoc petit, ut media sumamus, quibus concordemus, ne in populo seditio fiat, et ut tollatur hoc pessimum dissidium. Loci de Trinitate. De signis factis per angelos, per homines. *Lutherus* adducit locum ex Augustino: Ich hab unseren Herrgott gesehen. Id quod dicunt homines propter verba, Hoc est corpus meum. *Lutherus.* Admittit ut vocetur Sacramentum sacrae rei signum: concedit sancta symbola esse: et sic, ut amplius aliquid significent, et intellectui repraesentent. Puerile est, si quis dicat, videndo panem, Dominum vidi: oportet ergo erigere intellectum. Qui autem purum signum esse dicit, hoc grave est mihi admittere. Aliud de signis nostratibus et de signis a Deo institutis.

Oecolamp.

Adducit locos aliquot ex Augustino de doctrina Christiana, item contra Manichaeos: simul applicans, anima est sanguis, petra erat Christus [1]). *Oecolampadius* concedit, non tantum signum esse, sed ibi per fidem esse verum corpus.

Lutherus dicit, juvenem fuisse Augustinum cum scriberet contra Manichaeos, et non habuisse certum textum. Anima est sanguis. Rursum dicit, sicut hodie, oportet doctores Christo subjicere.

Oecolampadius dicit non retractasse. *Oecolampadius* setzt sein Sach in Epilogum.

Lutherus respondit: quia non potest sententiae nostrae accedere *Oecolampadius*. Ut vos non flectit textus noster, ita nos vestrae expositiones. Vult in fide sua manere, nec potest cedere. Committit nos Deo et judicio ejus. Agit gratias quia diligenter sua

---

1) 3 Mos. 17, 11. 1 Kor. 10, 4. 2 Mos. 17, 6.

Digitized by Google

exposuerit, non . . . . sed amice. Agit et gratias *Zwinglio*, qui tamen acerbior fuerit et petit ut ignoscat acerba in se si dixit; carnem et sanguinem se fatetur. Vult ut caussa committatur mutuo.

Oecolampadius petit ut Ecclesiae afflictae respectus habetur; hoc orat per Deum. *Zwinglius* rogat *Lutherum* ut ignoscat acerbitati: et dicit se percupivisse semper amicitiam et adhuc petere. Fere flens hoc dicebat: nec esse in Italia vel Gallia viros, quos libentius vellet videre.

Es sagt auch Lutherus, Bittet Gott ut resipiscatis.

Respondit *Oecolamp*: Et vos orate: aeque enim indigetis [1]).

Posthaec Sturmius in conventu ita exorsus est:

Hochgeb. F. Gnäd. H. Quandoquidem *Lutherus* initio colloquii quaedam dixit, quae in injuriam civitatis *Argentinensis* surripi possent, nempe non recte praedicari de Trinitate apud eos etc., quodsi tacerem et ex hoc colloquio quidam non purgatum arriperent: ergo cum senatus decreto, cum duobus concionatoribus huc missus reportarem pro uno errore duos. Idcirco rogo, dominatio vestra annuat ut *M. Bucerus* diluat et respondeat ad objecta.

Ibi post parvam deliberationem datum est *Bucero* ut loqueretur. Dixit autem in summa sententiam nostram de Trinitate, de Christo, de Justificatione, de Baptismo etc. Et hisce dictis petiit a Doct: *Luthero* testimonium, quod ille dare renuit, fere in ista verba dicens: Nihil ego moror ut vos Argentinae doceatis: nolo vester praeceptor esse: habetis scripta et confessionem meam.

Sub haec *Bucerus* rogavit, an vellet frater esse, vel an putaret errare, ut emendaret. Hoc abnuit [2]) committens nos judicio dei. Haec acta sunt tertia die mensis Octobris.

Quarta die Octobris.

Mane privatim colloquium cum *Brentio* et *Osiandro* habuit *Bucerus*, an res concordari possit? Interea ego ad *Lutherum*

---

[1]) Die zwei letzteren Sätze, sowie die Worte Luther's: „Zwingli solle ihm verzeihen, wenn er in irgend Etwas zu heftig gewesen; er sei aber auch Fleisch und Blut", stehen nur bei Hedio. Wie natürlich, wird nun ferner auch über das, was sich auf die Stadt Strassburg und die gegen dieselbe von Seiten Luther's erhobenen Anklagen bezieht, am ausführlichsten durch den strassburgischen Gesandten berichtet.

[2]) Hierauf folgten die, nach dem Bericht Osiander's, speciell an die Strassburger gerichteten Worte: „so reymet sich unser gayst und euer gayst nicht zusammen, sonder ist offenbar, dass wir nicht ainerlay gayst haben, u. s. w." Vgl. auch Luther in seinem Brief an Jakob Probst.

Digitized by Google

vocabar, cum quo de multis disserui super causa Eucharistiae et concordiae. *Buceri*, *Zwinglii* et *Oecolampadii* mentio incidit. Obiter inter alia, dissidium Orientalium et Occidentalium apud Eusebium et quomodo Eucharistiam sibi transmisissent mutuo. Respondit rem hanc esse longe majorem [1]).

Post haec etiam cum *Philippo* colloquium habui, qui prae se ferebat conaturum se ut res concordaretur. Eodem die pransus cum eis. Aderat *Lutherus*, *Osiander*, *Jonas*, *Philippus*, *Brentius*, *Frid. Myconius* et *praefectus Isnaci*. In mensa *Lutherus* cibum benedixit, rdent [2]) pauperes, mitt einem teutſchen Vater unſer: item gratias similiter.

Cum dicitur in Pater noster, sanctificetur nomen tuum, inquit, das unſer Name für Tauſent Teufel verdampt werde. Optabant *Hedionem* fuisse Witebergae aliquandiu. Varia colloquia; de eruditis, quis eruditissimus in istis comitiis.

Philippus de Platone et philosophis, *Lutherus* satis hilaris de puerorum simplicitate disseruit. Incidit mentio *Eccii* et *Erasmi*. *Lutherus* putabat desperaturum in morte, quia peccatum eum esset abrupturum. A prandio hujus diei mox *Furstenb:* accessit, de quo citabatur Justificari hominem ex fide, non operibus. Quaedam similia adducta: der iſt ein feiner Mann, der auß Holder abbrechen machen kann [3]).

---

[1]) Diese Unterredung Luther's mit Hedio teilt letzterer allein mit.

[2]) respondent. — Diese Pauperes waren „arme Schüler", welche bei den Mahlzeiten der Vornehmen um die Tische herumstanden, die Gebete hersagten oder sangen und nachher auch gespeist wurden.

[3]) Das Wort Abbrechen bedeutet in der altdeutschen Sprache (Geyler von Kaisersberg, Brösamlin I, 95b) eine Lichtschere, Lichtputze, zum Abbrechen des Dochts. In seinen Deutschen Sprichwörtern (1529, Nr. 749) sagt Agricola über diese Redensart: „Das Wort ist fein hurtig und meysterlich geredet, wie wol dunckel" (was gewiss höchst seltsam ist). Das Dutzend „Erklärungen", die sodann angeführt werden, verrät nur zu deutlich, wie gross die Verlegenheit des Auslegers war. Eiselein (Die Sprichwörter und Sinnreden) ist nicht besser daran. — Aus Hollunder, einem weichen Holz, Lichtputzen machen, ist kein Leichtes. Hat nicht auch der Landgraf ein äusserst schwieriges Werk unternommen, indem er streitige Theologen zu versöhnen suchte?

Digitized by Google

2.

Briefe und Urkunden zur Geschichte des antinomistischen Streites.

Mitgeteilt von Pfarrer **G. Kawerau** in Klemzig bei Züllichau.

Zweite Abteilung[1]).

Nr. 20.

Johann Agricola an Kurfürst Joachim II.

27. August 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 82f.]

Durchleuchtigster hochgeborner Churfurst. E. Churf. g. sind mein armer gehorsamb vnd vnterthenigste Dienste allezeit zuuorn. Gnedigster her, nach deme ich auss E. Churf. g. erforderunge hieher zu E. Churf. g. bin kommen, bit ich gantz vnderthenig-lich, E. Churf. g. wolten mir gnedigsten Radt in meim anliegen mittheilen, vnd helt sich kurtzlich also.

Ich bin durch etzliche leuthe, denen zufriedt nicht lieb ist, in den Ehrwirdigen vnd hochgelarten D. Doctorem Martinum der-massen getragen, dass er verursacht viel bosess von mir zu sagen vnd ausszuschreiben. Kan In auch desto leichter entschuldiget wissen, Sintemal er denselbigen leuthen gentzlich glauben geben hat. Nu findet sichs, Gott sei gelobet, wie die handelunge an ihr selbst nach der lenge mit bringet, dass mir in etzlichen stucken zuviel geschehen sei. Alss nemblich, dass ich keinen Cate-chismum noch kein gesetze in der Kirchen zu lehren gestadten solte. Sondern sol erleubet haben eim Jetzlichen frei offendt-lichen zu sundigen vnd allen muetwillen zuuben.

Den wass den andern Articuln vom Gesetze, wie ess fehrlich an [ohne] dass Euangelion gelehret wirt, belanget, sage vnd be-kenne ich itzundt wie zuuor in Disputacionibus zu Wittenberg vnd in der Schrifft an die Pfarher vnd Prediger der herschaft Manss-feldt [27. Jan. 1540. Förstemann, N. Urk.-B., S. 315] auch be-kandt ist worden, das ich ihm zuviel gethan habe vnd bin von D. D. Martino Luthero einss andern und bessern bericht worden, vnd wil solches zu ewigen Zeiten bekandt haben, auch hinfurt wieder

---

[1]) S. oben S. 299—324.

Digitized by Google

[weder] lehren noch treiben. Konte ich nun bei D. D. Martino erheben, dass er oder andere von seinetwegen, wie sie den meiness erachtenss zu thun schuldig, in einer Schrift clerlich aussdrucken, Man hatte mich mit den geschwinden Articuln, wie oben angezeigt, nicht gemeint, vnd wurden deren Nahmen, so gemeinet sein sollen, deutlich gemacht, so wolt ich dess zufrieden sein vnd gantz vnd gahr vergessen, vnd D. D. Martinum in aller Demuet bitten, wehre von mir im Articuln vom Gesetz, darzu ich mich bekenne, zuuiel geschehen, Er wolte es mir vmb Gottess willen vorzeichen vnd meiner mehr besserunge gewertig sein. Den er ist ja der Man, durch den vns Got auss der Finsternuss in dass licht gebracht hat, dass ist einmal wahr.

Sonst ohne dass konnen E. Churf. g. nach hohem vorstande erachten, dass ich wille [weder] solle noch konne noch wolle, solche beschwerunge auf mir vnd meinen kindern ruhen lassen. Den weil mein Nahme allein auf dem Papier stehet, so muess die Regula Dialecticorum wahr sein, Omne analogon stat pro suo significato famosiore. Item Omnis sermo est intelligendus secundum materiam subiectam. Wie mir viel gelerte vnd andere Leuthe, die ich, wu ess von nöthen, zu nennen weiss, solchess nicht anderss deuten noch deuten [denken?] konnen, wie ihr schreiben an mich mitbringet. So habe ich noch zwene Schrifft, eine ad omnes eruditos Europae, die andere ad totam Germaniam [1]), wue solche meine Dehmut vnd friedliche suchunge (das ich doch nicht gerne wolte) solte voracht werden, darinne ich meiner hohen Noturft nach mich muste gegen Jedermenniglichen entschuldigen.

Hierumb wil ich E. Churf. g. als meinen guedigsten hern in aller vnterthenigkeit gebethen haben, dass wo E. Churf. g. hierinne mitteln vnd Radt wissen, wie sie den ohn Zweifel wissen werden, So solle E. Churf. g. meiner zugleich vnd rechte mechtig sein, vnd wilss nach meinem högsten vormugen gantz gevliessen sein vmb E. Churf. g. zu vordienen. Got vorleihe E. Churf. g. stercke in seinem heiligen wort zuuorfaren, zu forderunge göttlicher ehre vnd zu aufnehmen der reinen lehre in der Christenheit. Befehle mich hiemit E. Churf. g. vnd E. Churf. g. Gottess gnade. Datum Berlin Freitag nach Bartholomei.

E. Churf. g.

Vnderthenigster
willigster
Johan Agricola Eissleben.

---

[1]) Vgl. Abteil. I, Nr. 14 u. 15.

Digitized by Google

Nr. 21.

Phil. Melanchthon an Joachim II.

7. Sept. 1540 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 93[b] f.]

Gottes Gnade durch unsern Herrn Jesum Christum zuvor. Durchleuchtigster, hochgeborner, gnädigster Churfürst und Herr, ich habe Magistro Johanni Eissleben warlich treuer guter Meinung gerathen, er sollte zufrieden sein und Doct. Martinum Luther nicht verklagen, habe ihm auch Ursach meines Bedenkens angezeigt. So ist leider viel beschwerlicher Ärgerniss u. unfreundliches Willens zwischen Regenten u. Gelahrten dieses Theils, dass ich oft erschrecke, und ist daran wohl zu sehen, wie grosse u. sorgliche Anfechtunge die Christenheit haben muss, wie allezeit Historien anzeigen. E. Churf. Gn. wissen sich ohne Zweifel auch zu erinnern, dass ich gesaget [2]): so ich mich von Wittenberg begeben, hätte es nicht gefeilet, es hätten etzliche Leute Gezänk angerichtet zwischen D. Martino und mir, welches zu vermeiden auch E. Churf. Gn. fürstlich u. christlich gerathen. Dieweil nun M. Eisleben weg ist, wollte ich herzlich gerne seine Sachen dahin richten, dass wir nicht an einander wuchsen. Dieweil er aber Kläger ist und will eine Revocation von Doct. Martino haben, ist wol zu achten, dass er die nicht erhalten wird, und weiss darauf nicht zu arbeiten. Ich wollte auch, dass E. Ch. Gn. ordentlich die ganze Sache wüssten, wie sich alles zugetragen, möchten auch ihm [an] Doct. Martino, mir u. Andern unser Herz gegen Eisleben sehen, ich hoffte, E. Ch. Gn. würden Eisleben auch rathen, dass er zufrieden wäre u. erregte nicht mehr Gezänk. S. Paulus spricht 1 Thess. 5 [v. 13] wir sollen die Lehrer höher denn andere u. sehr fürtrefflich lieben und mit ihnen friedlich sein. Darumb ich und Eisleben billig auch Doct. Martini schonen sollen, wenn wir gleich bei weilen angetastet sind. Nu habe ich gute Hoffnung gehabt, so Mag. Eisleben aus dem Arrest nicht gezogen wäre, die Sache wäre bald zu gutem End bracht. Ich besorge aber, so er ausbleibet, es werde zu Gegenschriften kommen und zu weiter Verbitterunge andere Personen darein gemenget, wie Eisleben itzundt in seinen Schriften in gemein hie die Theo-

[1]) Dies ist der Brief, den Förstemann, N. Urk.-B., S. 345, als nicht mehr vorhanden registrirte. — Ich bemerke, dass ich diesen und die nachfolgenden deutschen Briefe in modernerer Schreibweise mitteile. Es fehlte mir bei Benutzung des Erlanger Codex an Musse, um von sämmtlichen Nummern diplomatisch genaue Copien zu nehmen. Es wird das wohl nur ein geringer Mangel sein, da es sich um Abschriften handelt, die in der Schreibweise deutlich den Stempel einer späteren Zeit an sich tragen.

[2]) Vermutlich bei seinem Besuch in Berlin: Schmidt, Melanchth., S. 357.

Digitized by Google

logen angreift, die solches in Wahrheit nicht umb ihn verschuldet haben. Wenn ich nu wüsste, wie dieser Sachen weiter zu rathen wäre, wollte ich gern mein einfältig Bedenken anzeigen. Und bitte E. Ch. Gn. wollen selbst aus fürstlicher Tugend auf solche Wege gedenken, die nicht weiter Zwietracht und Gezänk bringen. So thät Mag. Eisleben auch daran bequemer, dass er nicht zu solchem Gezänk der Anfänger würde. E. Ch. Gn. in Unterthänigkeit zu dienen bin ich allezeit willig. Gott bewahre E. Ch. Gn.

Datum Wittemberg 7. Septemb. 1540.

E. Ch. Gn.

unterthäniger
Philippus Melanchton.

Dem Durchleuchtigsten u. s. w.

Nr. 22.

Johann Agricola an Phil. Melanchthon.

17. Sept. 1540 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 107[b].]

Clarissimo viro, D. Philippo Melanchthoni, domino et amico suo. S. d. Nunc demum intelligo vere a Salomone rege dici, ‚Facies hominis facies leonis'. Neque enim desunt exempla, saepe ad unum conspectum atque colloquium hominum capitaliter dissidentium gravissimas atque periculosissimas causas cum bona gratia finitas atque compositas esse. Ego a vobis contemptus in medio vestrum versatus, ad nullum honorem Scholae Vuitebergensis, etiamsi ad me maxime tum ridere (redire?) eum oportuerat, admissus et ad nulla sodalitia vestra vocatus, coactus sum credere, quod vos omnes me summe odissetis. Effecit etiam hoc silentium inter nos, ut vos suspicaremini me multa astute et hostiliter cum cogitare tum conari, quorum neutrum verum esse res ipsa nunc testatur.

Exhilaravit me tuum scriptum ad Electorem Brandenburgensem, Dominum meum clementissimum, in quo cupis ab omnibus hominibus conspici posse D. Lutheri et tuam erga Islebium voluntatem. Profectus sum ego, cum adhuc essent caniculae dies neque tum rerum seriarum quicquam ageretur in Consistorio [2]), ad illustrissimum

---

[1]) Dieser Brief wurde gleichzeitig mit dem bei Förstem. a. a. O., S. 345, mitgeteilten Schreiben Joachim's an Melanchthon gesendet. Bei letzterem ist das Datum irrig angegeben; es ist gleichfalls vom 17., nicht vom 18. September.

[2]) Diese Stelle ist Zeugnis dafür, dass Agricola bis zu seiner Flucht aus Wittenberg, trotz des gegen ihn eingeleiteten gerichtlichen Verfahrens,

Digitized by Google

Principem Electorem Brandenburgensem, saepenumero ab ejus Celsitudine praeter meritum meum invitatus, et ecce, in hunc usque diem me retinet non dimissurus, nisi bene sedato hoc domestico dissidio. Mora est molesta mihi, sed quid facias? Persuadet enim sibi optimus et piissimus Princeps, omnino fore ut ejus Celsitudini tribuatur beneficium constitutae inter nos pacis. Ego in ea re nihil patiar in me defore, ut tandem ex hac causa commode aliquando exeatur.

Tu es ipse optimus testis me numquam pugnasse in toto hoc negotio. Disputavi publice. Dixi coram toto auditorio me agere gratias Deo, quod de illo interno officio Legis reperim rectius sentire.

Extat praeterea ejus rei testimonium a te in meam gratiam scriptum editum typisque stanneis excusum [1]). Et tamen ea res mirabili quadam metamorphosi subinde excitavit novas Tragoedias. Proinde ex animo quaero concordiam et accipio quod datis in scripto huc transmisso [2]), quod si antea de hoc scripto factus fuissem certior, jam diu ad oscula pedum Lutheri me dedissem. Fac itaque, ut adjuves optimi Principis conatus in re minime mala. Hoc erit exemplum Ecclesia dignum, ut de praeteritis sanciamus *ἀμνηστίαν*.

Reliqua coram. Nam statim ubi cognovero vestram super ea re voluntatem, ad vos recurram flagitaboque, etiam importune, dimissionem a Principe Electore. Bene vale, vir clarissime. Sexto post Exaltationem Crucis. Ex Grimnitio [3]) M. D. XL.

T. dd. Isleben.

---

an den Sitzungen des Wittenb. Consistoriums teil genommen hat. Ueber seine Stellung im Consistorium vgl. Mejer in Zeitschr. f. Kirchenrecht 1876, S. 49 f. Krafft, Briefe und Documente, S. 80. Kummer's Handschr. der Tischreden, Mscr. Dresd. A. 180. 4°. Bl. 244ᵃ: „Princeps et Elector piiss. tam infinitas matrimonii et licentiae casus videns, ordinavit et constituit consistorium, qui [so] causas iudicarent et determinarent. Scilicet D. Justum Jonam, D. Chilianum Goldstain, D. Basilium et M. Eissleben" [laut freundlicher Mitteilung des sel. D. Seidemann] = Tischr. Förstem.-Bind. IV, 85. Binds. Coll. lat. II, 375.

[1]) Eine sehr beachtenswerte Andeutung; denn wo hat damals Melanchthon in einer Druckschrift sich für Agricola irgendwie engagirt? Die Worte weisen auf eine Druckschrift, in welcher Agricola öffentlich bekannte, dass er „de illo interno officio Legis" jetzt zu richtigerer Erkenntnis gekommen sei, die aber nicht von ihm selbst, sondern von Melanchthon ihm zu Liebe verfasst worden sei. Förstemann a. a. O., S. 326. Es ist das die von Kordes, Agricola's Schriften, 1817, S. 269—275, abgedruckte Schrift „De duplici legis discrimine 1539"; vgl. Köstlin II, 458.

[2]) Er meint eine Abschrift des Gutachtens vom 8. Juni 1540, Förstemann S. 334; siehe Nr. 24, S. 443.

[3]) Das beliebte Jagdrevier der brandenburgischen Kurfürsten. Leu-

Digitized by Google

Nr. 23.

Phil. Melanchthon an Joh. Agricola.

1. Octob. 1540 [1]).

[Cod. Erlang. 1665, fol. 109b.]

Clarissimo viro, D. Joanni Agricolae Islebiensi, amico suo veteri. S. d. Quod suspicatus es te in odio esse apud nostros, profecto erras. Adfirmare enim non solum de meo animo possum sed etiam de Lutheri voluntate, qui toties de te, de conjuge tua honestissima et liberis amantissime locutus est. Sed est illius quaedam Achillea vehementia in causis, quas agit, quam tu non solus expertus es. Itaque cum non dubitarem tibi placatum fore, etiamsi impetus illi initio fuissent acres, semper fui hortator, ut accusationem omitteres, ac nunc ut abjicias hortor. Scripsi ad illustriss: Principem Marchionem Electorem, quid mihi ad ejus literas responderit D. Lutherus, et ostendi meam epistolam scriptam, quam ita mitti jussit. Deliberaris igitur, quid faciendum putes. Ego quidem judico te prudenter facturum, si te ex hac contentione evolvas, quod quomodo fieri posse arbitrer, in epistola ad Principem significavi. Fortasse de mea fide et animo dubitas, sed vere adfirmare possum me fideli animo haec scribere. Et judico hoc consilium non inhonestum fore. In Tragoedia inquit ille de Hercule: ‚Paulisper obsequendo iratum viceris.' Hoc consilium nec impium nec inutile tibi esse duxi. Et scis me non rudem esse similium plagarum, in quibus dissimulandis censui publicae tranquillitatis habendam esse rationem. Haec scripsi amicissimo animo [2]) et scio tibi bene velle alios. Ideo facilius te expedies ex hoc negotio.

Bene vale. Calendis Octobris 1540.

Philippus Melanthon.

Nr. 24.

Joh. Agricola an die sächs. Commissarien.

c. 4. Oct. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 97b f.]

Meine willige Dienste zuvor. Ernveste gestrenge hochgelahrte achtbare besondere Herren u. Freunde. Nachdem sich eine

tinger op. ed. Küster I, 190. 191 erzählt von Joachim II. Venatoria nobilissima Grimnicense, Schonbeccense, Copenicense, Netzlingense, Rustorpianum, Custrinense, Postampianum, Zossanum . . . . frequentibus venationum exercitiis . . providebat, ne agricultura turbaretur. — 1542 veröffentlichte Agricola vier Predigten, die er in der Adventszeit 1541 „jtzt zu Schönebeck, jtzt zur Grymnitz" „in der jagt" gehalten hatte.

[1]) Dies ist das Begleitschreiben zu dem von Förstemann, S. 346, mitgeteilten Schreiben Melanchthon's an Joachim II.

[2]) Im Codex steht dafür das unsinnige Wort connio.

Digitized by Google

Zeit lang zwischen dem hochgelahrten, achtbarn Ern Martino Luther, der heil. Schrift Doctor, und mir etzliche Gebrechen, die vor euch als Churf. Commissarien zu Verhör kommen, und ich Klägers Stand gehalten, u. bis daher unentschieden angestanden und nicht liebers gesehen, denn dass dieselben verglichen beigeleget, da ichs an mir nie erwinden lassen, habe ich endlichen bedacht, wie eigentlich [1]) es sei, dass die Lehrer Gottes Worts von einander stehen und nicht einander vielmehr treulich helfen und beistehen sollen. Weil ich mich denn zu dem durchleuchtigsten hochgebornen Fürsten u. Herrn Joachim Markgrafen zu Brandenburg u. Churfürsten etc., meinem gnädigsten Herrn, begeben, dazu mich die Noth gezwungen, weil ich des Orts zu Wittenberg keine gewisse Besoldunge noch sonderlichen Zugang, davon ich mich, Weib und Kinder in die Länge aufhalten sollen, gehabt, u. S. Ch. Gn. der friedliebende Churfürst mir so viel Bewegen gemacht, dass ich meine erhobene Klage gegen gedachten Ern Doctor Martinum fallen lassen sollte, da S. Ch. Gn. mir auch Copei der Antwort, so die Theologen zu Wittenberg für Doctoren Martinum schriftlichen vor euch einbracht [2]), die mir bishero vorhalten blieben, angezeigt, daraus ich so viel ersehen, dass, wo ich die hievor gewusst, mich vorlängst zufrieden gesetzt. Weil ich denn eine Zeit lang auch ein Prediger Gottes Worts gewesen u. solch Ampt zu Ausbreitunge des heiligen Worts u. Besserunge der Christlichen Kirchen auf den Beruf, so ich vom hochgedachten meinem gnädigsten Herrn, dem Churfürsten zu Brandenburg, erlangt, nicht unterlassen kann, u. über das Gott von uns allen fordert, dass einer gegen dem andern ein treu christlich Herz haben, u. ob ihm was wiederwärtiges begegnet, verzeihen soll, will ich demnach Gott, dem allmächtigen Gott, zu Gehorsam u. seiner heiligen christl. Kirche zu mehrer Befriedung auch Ausbreitung des göttl. Wortes willen, auch auf Unterhandelung u. Rath mehr hochgedachten m. gn. Herrn obgemeldte meine Klage wider Doctoren Martinum hiemit, am beständigsten ich vor euch thun soll oder mag, ganz und gar fallen lassen, auch alles Widerwillen u. Reden, so sich daraus zugetragen, vergessen, u. Doctorem Martinum als meinen Herrn u. Vater erkennen, ihm Ehre und Willen nach meinem Verstande und Vermögen erzeigen, u. von dem Gesetze Gottes der Witten-

[1]) Vielleicht ist zu lesen: ergerlich.

[2]) Gemeint ist das Schreiben der Wittenb. Theologen Jonas, Cruciger und Bugenhagen vom 8. Juni 1540, Förstemann a. a O., S. 334. In diesem war ja so viel zu Gunsten Agricola's eingeräumt, dass Luther in seiner Schrift wider die Antinomer manches nicht direct als Auflage gegen Agricola gemeint, sondern nur „eine Folge gemacht" habe. Auch sei die Schrift nicht nur gegen Agricola, sondern auch gegen Antinomer in Lüneburg und Pommern gerichtet gewesen.

Digitized by Google

bergischen Kirchen gleichmässig wider die Antinomer lehren. Habe auch vor, an die Kirche zu Eisleben die rechte wahre Meinung von Gottes Gesetz auf die Weise, wie zu Wittenberg und itzo Gott Lob! auch im Churfürstentumb zu Brandenburg davon gelehrt u. geprediget wird, zu schreiben und zu bekennen [1]). Bitte euch, meine besondere Herrn und Freunde, wollet dies mein Schreiben und Entbieten an mehrgedachten Ern Doctorem Martinum gelangen u. gute Vorfüger sein, dass er den Handel seinestheils auch also von Herzen, wie ich allbereit gethan, wollte zu Ruhe stellen, u. mich vor seinen Discipuln erkennen, auch mich, mein Weib u. Kinder ihm wollte lassen befohlen sein und wie er vorhin viel gethan, dass ich ihm dankbar, nochmals befordern. Desgleichen bitte ich auch, wollet mich bei meinem gnädigsten Herrn dem Churfürsten zu Sachsen vorbitten, dass S. Ch. Gn., was in dieser Handlung vorgelaufen, mir zu keinen Ungnaden rechnen sondern allezeit mein gnädigster Herr sein u. bleiben wollen. Das bin ich williges Fleisses umb euch zu verdienen willig. Datum [2]).

Den Ernvesten gestrengen hochgelahrten achtbarn Ern Burchart von Aglen [3]) Ritter und Landvoigt zu Sachsen, Gregorien Bruck und Benedicten [4]) der Rechte Doctorn zu Wittenberg, meinen besondern Herrn und Freunden.

Nr. 25.

Joachim II. an Hieron. Schurf u. Bl. Sindringer.

4. Oct. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 111.]

Hochgelahrte liebe Räthe und Getreuen. Nachdem Ihr auf Unser voriges Schreiben [5]) in Sachen zwischen D. Martino und

---

[1]) Vgl. Johann Agricola's Bekenntnis vom Gesetze Gottes, 9. December 1540 bei Förstemann, S. 349.

[2]) Das Datum fehlt im Codex, der wohl aus Agricola's Concept seine Abschrift erhalten hat. Aber in den nachfolgenden Briefen Joachim's Nr. 25 und 27 vom 4. October finden wir dieses Schreiben erwähnt. Da es offenbar erst aus Anlass der Briefe Melanchthon's vom 1. October verfasst ist, so muss es am 3. oder 4. October geschrieben sein.

[3]) So im Codex; es ist aber nur ein wunderliches Versehen des Abschreibers, dem der Name „Bernhard von Mylen" wohl unbekannt war, dass er ihn in dieser Weise corrumpiren konnte. Das Schreiben vom 5. October bezeichnet unsern Brief ausdrücklich als an „Bernhardt von Mila" gerichtet.

[4]) Dr. Benedict Pauli, Jurist zu Wittenberg, vgl. Förstemann, S. 339.

[5]) Wohl nicht mehr vorhanden.

Digitized by Google

Mag. Joh. Eissleben Fleiss vorgewandt, dass die Irrunge zwischen ihnen möchten aufgehoben werden, wollen Wir Euch nicht verhalten, dass Wir dieserhalb indess weiter an den hochgelahrten Ern Philippum Melanchthon lassen schreiben [1]), Uns sein Bedenken, wie dem Handel abzuhelfen, zu vermelden. Da Uns in seinem Wiederschreiben [2]) etzliche Artikel, wie die Sache beizulegen, angezeiget und unter andern sonderlich, dass Mag. Eissleben seine Klage wider Doctorem Martinum gegen den Commissarien sollte fallen lassen, darauf er laut eingeschlossener Copei an die Commissarien schreibet, sich der Klage verzeihet, und wird die andern Artikel auch laut des Philippi Schreiben verzeihen. Wie wir denn solches weiter an Mag. Philippum schriftlich gelangen lassen. Weil denn nunmals Eissleben gar abgestanden, gesinnen wir gnädiglich, wollet neben dem Herrn Philippo gegen D. Martino auch Fleiss haben, dass er der Sache um allerlei Umstände und sonderlich guter Einigkeit und Friede zwischen den Lehrern des göttlichen Worts willen, und dass Eissleben dem Allen, wie es D. Martin selbst vorgeschlagen, gefolget, auch wollte vergessen und des Eissleben Freund sein. Denn Wir wollen ihn also weisen, dass er dem, so er an die Commissarien schreibet, soll allewege folgen und zu keiner Weiterung Ursach geben, auch seines Vermögens Doctori Martino dienen und Reverenz erzeigen, wie Ihr denn daneben andere mehr Umstände werdet anzuzeigen und zu zeigen und zu der Sache das Beste zu reden wissen. Daran thut Ihr Uns Gefallen in Gnaden zu erkennen. Datum etc.

An Doctor Hieronymus Schurpf und Doctor Bleichart Syndikus [3])

Nr. 26.

Joh. Agricola an Phil. Melanchton.

4. Oct. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 106b.]

Clarissimo viro, D. Philippo Melanchthoni, domino et amico summo suo.

S. d. Habeo gratiam tibi, vir clarissime, quia antiquum obtines in me colendo et adjuvando, maxime vero quod tibi curae sint

---

[1]) 17. September 1540.
[2]) 1. October 1540.
[3]) Auch hier hat der Abschreiber den Namen entstellt; es ist offenbar der bekannte Bleikard Sindringer gemeint.

Digitized by Google

uxor et liberi. Ego vicissim efficiam, ut homini grato atque memori beneficium dedisse videre possis. Quod ad voluntatem D. Lutheri attinet, quam tu magnifice praedicas, hoc habeto. Ego numquam fugi numquamque defugiam ejus autoritatem, praesertim cum a vobis mihi significatum sit [1]) me a Luthero illis crudelibus et atrocibus scriptis non peti. Scripsi ad Judices [2]) me ab accusatione desistere, dieweil ich [in] dem, darüber ich klage, nicht gemeinet werde. Ad Ecclesiam Islebiensem informabo scriptum, quod prius ad vos mittam. Neque enim pudet me saepe idem scriptum retexere atque errorem fateri, modo aliquod commodum ex ea re perveniat ad Ecclesiam. Cupio enim Evangelii veritatem in omnes partes valere, ut illustretur gloria Christi, teque rogo ut dicas Luthero patri nostro, er habe mir genug das Gesetze gepredigt, dass er einmal das Blatt umkehre und predige mir das Evangelium.

Reliqua intelliges ex literis illustriss: Principis [3]). Saluta meo nomine D. Jonam, Pomeranum et Crucigerum eosque roga, ut mihi condonent, si quid a me contra eos vel duriter vel inciviliter factum aut dictum est. Ego vicissim facile obliviscar humanorum affectuum, qui saepe rapiunt hominem etiam eo quo nolit. Sumus enim homines et nihil humani a nobis alienum putare debemus.

Vale bene Christo commendatus. Ex Berlino, 4. Octobris 1540.

T. Isleben.

Nr. 27.

Joachim II. an Phil. Melanchthon.

4. Oct. 1540.

[Cod. Erl. 1665, fol. 101b f.]

Dem hochgelahrten Unserm lieben Besondern, Ern Philippo Melanchthoni, Magister zu Wittenberg.

Joachim etc. Unsern Gruss zuvor. Hochgelahrter lieber besonder, Wir haben Euer Wiederschreiben Mag. Joh. Eisleben belangende Inhalts vernommen, u. befinden daraus Euern hohen getreuen Fleiss in diesem Handel auf Unser Schreiben angewandt.

---

[1]) In dem Schreiben der Theologen vom 8. Juni 1540. Den drei Verfassern desselben sendet er hernach seinen Gruss.

[2]) Vgl. No. 24.

[3]) S. No. 27

Digitized by Google

Dass Wir Euch gnädiglichen dankbahren. Weil Ihr denn aus D. Martini selbst Angaben etzliche Mittel anzeiget, dardurch der Sachen gar abzuhelfen: als Mag. Eisleben [1]) gegen den Commissarien fallen lassen u. an die Kirche zu Eisleben durch eine Schrift die rechte Meinung von Gottes Gesetz bekennen sollte, haben Wir ihm solches fürgehalten. Darauf er dasselbige alles bewilliget und schreibet an die Commissarien lauts eingeschlossener Copei, dadurch er der Klagen gar absaget u. fallen lässet, wie Ihr daraus zu befinden. Darneben will er auch förderlich nach seiner [Lücke] Beilager [2]), welches in Kürze als den nächsten Sonntag über acht Tage geschehen soll, (welches Wir dann bei ihm also verfügen wollen, dass es nicht nachbleiben soll) an die Kirche zu Eisleben auf die Meinung, wie der Vorschlag meldet, schreiben; wie Euch dann dasselbige, ehe es ausgehet, auch zuvor soll überschickt werden, [der] Zuversicht, Doctor Martinus u. Ihr werdet mit demselben wol zufrieden sein. Weil er denn Uns, Doctori Martino u. Euch hierin allenthalben gefolget hat, gesinnen Wir an Euch nochmals gnädiglichen, wollet dies also Doctori Martino anbringen u. ihn von Unsertwegen ersuchen, dass er numals nicht allein Uns zu Gefallen, sondern auch umb guter Einigkeit u. anderer Umstände willen diesen Handel wollte gar zu Ruhe stellen u. vergessen, den Eisleben vor einen Freund erkennen u. halten. So soll er sich wiederumb aller Gebühr u. Reverenz gegen ihn erzeigen, wie wir ihn nicht anders denn also geneigt finden. Und weil der Eisleben Unser Rath und Diener worden, wollen Wir ihn also halten u. weisen, dass er seinem Zuschreiben nach an die Commissarien allezeit soll leben, des Handels nicht mehr gedenken, auch von Gottes Gesetze der Wittenbergischen Kirchen gemäss u. wie in Unserm Churfürstentumb Gott Lob itzo auch geschieht, u. wider die Antinomer, wie er uns denn solches sonderlich zugesaget u. Reverenz geben, lehren u. predigen. So denn in der christlichen Kirchen laut Euern Schreibens, welches Wir auch also wissen, die Einigkeit der Lehrer so hoch von Nöthen und nützlich, die Wir auch allewege suchen u. Unsers Vermögens gerne fürsetzen, wollen Wir Uns auch versehen, Doctor Martinus werde es numals seines Theils in dem, so zu dieser Einigkeit gehöret, an ihm keines Theils erwinden lassen. Wie Wir denn zu Euch Vertrauen haben,

---

[1]) Es muss offenbar heissen: als dass Mag. Eisleben die Klage u. s. f.

[2]) Es stand keine fürstliche Hochzeitsfeier damals in Berlin bevor, an die man zunächst denken möchte; aber die Schriftstücke Nr. 31 und 32 zeigen, dass Agricola's Tochter in jenen Tagen sich vermählte, und dass Agricola um dieser Hochzeit willen nach Halle reiste.

Digitized by Google

dass Ihr ihm hierzu andere mehr Bewegen werdet zu machen wissen. Daran thut Ihr zu dem, dass dies ein christlich gut Werk, so Euch Euer Profession wol anstehet, Uns zu angenehmem guten Gefallen in besondere Gnaden zu beschulden. Datum.

Nr. 28.

Phil. Melanchthon an Joachim II.

9. Oct. 1540 [1])

[Cod. Erl. 1665, fol. 104 f.]

Gottes Gnade durch unsern Herrn Jesum Christum zuvor. Durchleuchtigster hochgeborner Churfürst, gnädigster Herr. E. Ch. Gn. füge ich zu wissen, dass itzund D. Bruck u. D. Benedictus nicht zu Haus sind. Nu wird ohn derselbigen Rath der Landvoigt Magister Eislebens Schrift Doctori Martino nicht überantworten. Mich wundert auch, dass Mag. Eisleben nit an m. gn. Herrn den Churfürsten zu Sachsen geschrieben. Und wiewol am Ende in seiner Schrift vielleicht das Arrest tacite gemeinet, so wäre dennoch gut gewesen, dass expresse davon etwas gemeldet wäre. Ob sie nun bemeldte Schrift wollen überantworten, das will ich in Kurzem hören. Mein Bedenken wäre aber, dass diese Schrift würde eingehalten, bis dass Mag. Eisleben an die Kirche zu Eisleben gestellet. Die wollte ich D. Martino weisen. So denn Doctor Martinus derselbigen zufrieden, wäre das Übrige leicht auszurichten. So aber diese Schrift itzund überantwortet würde und hernach Mag. Eisleben etwas liesse ausgehen, daran Doctor Martinus Misfallen hätte, möchten sie darüber mit Schriften beschwerlicher an einander wachsen, welches fürnehmlich zu verhüten. Doch was die Commissarii bedenken werden, will ich E. Ch. Gn. fürderlich zuschreiben. Denn die auch gerne wollten, dass nit weiter Gezänk aus dieser Sache würde. Gott bewahre E. Ch. Gn. allezeit. Datum Wittenberg 9. Octob. des 1540.

E. Churf. G.

unterthäniger Diener
Philippus Melanthon.

---

[1]) Dies Schreiben ist gleichen Inhalts mit dem im Corp. Ref. III, 789 mitgeteilten Briefe Melanchthon's an Agricola, der gleichfalls das Datum des 9. October trägt, aber, wie man nun deutlich erkennt, irrtümlich dort in's Jahr 1539 gesetzt ist. Die daselbst erwähnten „literae ad commissarios" sind also das Schreiben Nr. 24.

Digitized by Google

Nr. 29.

Joachim II. an Phil. Melanchthon.

Nach dem 9. Oct. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 96 f.]

Joachim etc.

Unsern Gruss zuvor. Hochgelahrter und besonder, Wir haben Euer letzlich Schreiben, Mag. Eisleben belangende Inhalts vernommen, u. insonderheit darauf vermerkt, dass Eisleben die Schrift an die Kirche zu Eisleben auch mit fertigen an unsern Ohm, Schwager u. Bruder, dem Churfürsten zu Sachsen, desgleichen des Arrests halben auch was schreiben sollen. Auf welch Euer Bedenken die Schrift gen Eisleben lauts eingeschlossener Copei durch den Magister alsobald gefertiget. Gesinnen demnach gnädiglichen, wollet die Euren Copeien in [1]) Eurem nächsten Schreiben nach Martino Doctori also anzeigen und verlesen lassen, u. wo ihm die gefällig, so will der Eisleben die alsbald in Druck ausgehen u. ediren lassen. Es hat auch mehr gedachter Magister an den Churfürsten zu Sachsen die Zeit, da wir Unsern vorigen Boten bei Euch gehabt, lauts der andern einverwahrten Copeien geschrieben [2]), u. ist itzo der Antwort täglich gewärtig. Dass er aber des Arrests dazumal in dem nächsten Schreiben nicht gedacht, ist die Ursach, dass Ihr in den Vorschlägen davon keine Vermeldunge gethan. So wird auch solch Arrest, wo der Handel hingeleget, an ihm selbst aufgehoben. So dann der Eisleben nunmals allen den Mitteln, so Doct. Martinus und Ihr zu Hinlegung des Handels fürgeschlagen, gefolget u. sonderlich an die Commissarien und Kirche zu Eisleben geschrieben, u. ihm darüber D. Martinus itzo entboten, dass, wo er nicht wider den Doctor oder die seines Theils sein, schreiben, lehren oder predigen, sondern es mithalten würde, dass er wiederumb auch Sohn u. Freund, u. der Handel hintan gestellt sein soll, dess sich Eisleben erbeut u. schreibet, wollen Wir Uns auch versehen, dass die Sache numals gänzlichen gerichtet werden soll, wie Wir denn nochmals gesinnen Euern Fleiss, wie Ihr bishero gethan, dabei zu haben. Das sind wir in besondern Gnaden gegen euch zu erkennen geneigt. Datum etc. Dem hochgelahrten unserm lieben Besondern, Ern Philippo Melanchthoni Magister zu Wittenberg.

Abwesens [3]) Doctori Jonae oder Doctori Pomerano oder auch Doctori Bleicharten.

---

[1]) Das „in" muss getilgt werden.
[2]) Bei Förstemann a. a. O., S. 347.
[3]) Melanchthon reiste in jenen Tagen (17. October?) nach Worms ab.

Digitized by Google

Nr. 30.

Joachim II. an Joh. Bugenhagen.

6. Nov. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 112[b] f.]

Joachim M. zu Brandenburg Churfürst manu propria. Lieber Herr Doctor. Ich habe Euer Wiederschreiben vorlesen u. hätte Mich gleichwohl einer andern u. bessern Antwort versehen. Denn Euch im ersten Schreiben alleine das Wort disputative vor den Kopf gestossen. Sonst wäre die Revocation des Eisleben wol zu bessern gewesen, dass Mich gleich dafür ansiehet, dass Wir wieder zurück handeln. Denn wie sichs mit dem Wort disputative [1]) zugetragen, habt Ihr aus Meinem vorigen Schreiben genugsamb verstanden. Dieweil Ich aber hievor Euch zugeschrieben, dass Ich wüsste, dass es dem Eisleben Ernst sei, dass er mit D. Luthero vertragen wäre, dass es auch Eisleben machen sollte, wie Ihrs nur selber haben wolltet, auch dass Ich Euch die Sachen habe selbst in Euer eigen Hände vertrauet mit der Zuversicht, Ihr würdet es auch also machen, dieweil der Handel [Euch?] vertrauet, dass es umb so gleich sei, wie denn Mein voriges Schreiben mitbringet, demselben nach habe Ich weiter mit Eisleben gehandelt und ihn (als der getreue Unterhändler, welcher dieser Sache mit allen Gnaden meint und gerne vertragen siehet) dahin vermocht propter bonum pacis, dass er eben die Worte den mehrern Theil, wie Ihr begehret, in die Revocation setzen soll, damit Ihr zu befinden, dass es ihm ein Ernst sei, dass auch dem, das Ich einmal von Mir geschrieben, nicht soll zugegen oder zurück soll gehandelt werden. Derhalben ist Mein ganz gnädiges Begehren, Ihr wollet helfen zu örtern einschlagen (?) u. diese Sache zum guten Endevertrag helfen bringen, u. es nunmehr auf Eurer Seiten auch nicht mangeln lassen, sondern den D. Lutherum von Meinetwegen bitten, Eisleben wieder anzunehmen u. ihm zu vergeben. Er sollt's, ob Gott will, nimmer thun, u. sich bei Mir bessern. Denn er soll an Mir einen guten Zuchtmeister haben. Auch dass sich D. Lutherus, dieweil es eine vertragene Sache sein soll, sich auch der Worte halben, die Eisleben soll geredet haben wider das

---

[1]) Agricola hatte, so scheint es, sich die Revocation dadurch erleichtern wollen, dass er die zu revocirenden Sätze als nicht positiv von ihm gelehrt, sondern nur disputative zur Erörterung gestellt, hatte bezeichnen wollen. Aber diese milde Form liess man in Wittenberg nicht gelten. In seiner Schrift an die Kirche zu Eisleben muss er vielmehr sagen: „Von diesem brauche habe ich disputirt vnd geleret, das bekenne ich, und hab auch fest darob gehalten, u. s. f.“ Förstemann, S. 350.

Digitized by Google

Buch, das der D. contra Antinomos geschrieben, zu schreiben umb Meiner getreuer Unterhandlunge willen u. Mir zu sonderlichem Gefallen unterlassen wollte. Denn unser Herr Christus spricht so: Sündiget dein Bruder wider dich, so strafe ihn zwischen dir u. ihm allein, u. so er dich höret, so hast du deinen Bruder gewonnen.

Dieweil nun Eisleben hören will u. hat sich gewinnen lassen, sollt man ihn behalten und nicht gar unterdrücken.

Item Ihr Theologi lehret auch Mich u. Meinesgleichen, Wir sollen barmherzig sein u. Unsern Mitbrüdern ihre Fehl von Herzen vergeben. Derhalben so wollet solches bedenken u. dem, das Ihr selbst prediget u. lehret, auch nachsetzen u. Mir u. andern nicht Ursach geben zu gedenken: O wenn so viel dran gelegen wäre, dem Mitknechte zu vergeben, wenn er darumb bittet u. Gnade begehret, die Gelehrten würden es auch wol thun. Oder es möchten böse Buben sagen, Ja sie sagen wol davon, sie thuns aber nicht. Nam dicere et facere multum differunt, et sapienti pauca (?).

Diese Meine christliche Ermahnung wollet Mir zu gut halten u. nicht anders denn gut gemeint aufnehmen u. diese Sache helfen zu gutem Ende führen, den Lohn von Gott nehmen. So will Ichs für Meine Person gegen den Herrn D. Martino, Euch u. den Euern in allen Gnaden erkennen u. in Gutem nicht vergessen. Datum eilends Cöln an der Spree Sonnabends nach Omnium Sanctorum.

Lieber saget D. Luthero, dass Ich ihm lasse bitten, er wolle sich in diesem Handel numehr also erzeigen, dass Ich befinden möge, dass er umb Meinetwillen auch etwas thun wolle. Ich schicke Euch auch hiemit des Eislebens Revocation mit seiner eigenen Hand geschrieben. Ich hoffe, Ihr werdet mit zufrieden sein.

An Doctor Pomeranum [1]).

Nr. 31.

Joachim II. an Joh. Bugenhagen.

27. Nov. 1540.

[Cod. Erlang. 1655, fol. 115[b] f.]

Joachim M. zu Brandenburg Churfürst etc. manu propria etc. Lieber Er Doctor. Ich habe abermals Eure Schreiben Inhalts

[1]) Im Codex: „Doctor Pomeranien". — Es scheint, als wenn das

Digitized by Google

vorlesen u. daraus so viel vermerket, dass Gott Lob! durch Eure fleissige u. getreue Unterhandlunge dieses Handels so weit bracht worden, dass er zu guter Endschaft u. freundlichem Vertrag gereicht. Welches Ich warlich mit Freuden u. ganz gerne vernommen. Thue Mich auch gegen Euch gehabter Mühe, auch gegen D. Martino, dass er sich umb Meinetwillen in diesen Vertrag begeben, ganz gnädiglich bedanken. Will auch solches gegen Euch beiden in allen Gnaden eingedenk sein u. in Gutem nimmer vergessen. Hoffe auch, dass durch diese Versöhnung viel Guts, das dem Allmächtigen zu Lob u. Ehren, auch zu Ausbreitung seines göttlichen Namens u. Worts gereichen sollt, erfolgen werde.

Dass ich Euch aber so lange mit der Antwort verzogen, ist aus der Ursach geschehen.

Erstlich, dass mich der Bote mit Eurer Antwort nicht in meinem gewöhnlichen Hoflager hat antroffen.

Zum Andern, so ist Mag. Eisleben zu der Zeit nicht bei mir gewest, sondern auf seiner Tochter Hochzeit zu Halla.

Derhalben habe Ich Euch nicht beantworten können. Und dieweil nun die Sache, Gott Lob, auf endlichem Vertrag stehet, u. Ich dieselbe bei Mir vertragen halte, will Ich unterlassen Mich mit Euch weiter umb das Wort disputative einzulassen (enthalten), und will dahin wenden, was von uns beiden deshalben geschrieben worden, solches sei allenthalben gut u. der Sachen zum Besten gemeinet.

So viel nun die Hauptsache belanget, wisst Ihr Euch zu erinnern, dass Ich je und allewege von Mir geschrieben, dass Ich wüsste, dass es dem Eisleben Ernst, dass ers auch machen sollt, wie ers nur selber haben wollte. Doch dass es auch umbs Gleiche und mit nichten thulich (?). Demselben nach so hat der Eisleben dieselben Artikel gewilliget u. auch in dieselbige Schrift gesetzt, dass er solches disputiret u. gelehret habe [1]). Desgleichen auch die Petition fast mit den Worten, wie Ihr gebeten u. Meines Erachtens verbessert, hineingesetzt.

Zudem sollt Ihr Euch gewisslich versehen, dass dieselbige Schrift dermassen u. wie Euch dieselbe hiemit thue schicken, mit keinem Wort oder Buchstaben soll verändert werden.

Dieweil aber D. Martinus die Sache ganz bei Euch gestellt, u. dieselbe numehr Gott Lob! zum Beschluss und Vertrage kommen, so ist Mein gnädiges Begehren, Ihr wollet auch helfen fördern, dass der D. Martinus auch allen Unwillen über Eisleben fallen

---

Schreiben No. 29 Melanchthon nicht mehr in Wittenberg getroffen, so dass nun die weitere Correspondenz mit Bugenhagen geführt werden musste.

[1]) Man vgl. die Anm. zu Nr. 30.

Digitized by Google

lasse und ihn wieder annehme u. sein guter Freund u. Förderer sei. Dass auch, dieweil Eisleben die Klage bei den Commissarien hat abrenuntiirt u. fallen lassen, u. die Sache in andere Wege gütlich vertragen ist, dass auch hinwieder dem Eisleben sein Arrest geöffnet werde (quia cessante causa cessat et effectus.). So erbeut sich Eisleben, er will gegen Euch gegen Wittenberg kommen über das, dass ers in Schriften thuet, u. D. Martinum selbst persönlich um Verzeihung bitten u. sich also mit ihm u. Euch versöhnen. Und da Ich Mich denn in Meinem vorigen Schreiben erboten, des Eisleben Zuchtmeister zu sein, demselbigen will Ich nachsetzen, u. hoffe zu Gott, Ich will einen frommen Mann aus ihm ziehen. Und da er geirret, soll er sich bessern u. nimmer thun. Denn Ihr sollet das gewiss sein von Mir, dass Ich nicht gerne in Meinem Lande falsche oder verführische Lehre leiden wollt, sondern in allewege helfen fördern, dass reine Lehre erhalten werde, wie Ich denn mit Wahrheit schreiben mag, dass Ich solches bei Eisleben nicht anders finde.

Derhalben, lieber Er Doctor, so wollet nun diesen Handel vollends gar abhelfen u. zu gutem Ende bringen. Das will Ich in allen Gnaden gegen Euch erkennen u. in Gutem nimmer vergessen. So thut Ihr ohn Zweifel dem Allmächtigen ein Wohlgefallen. Hiemit seid Gott befohlen. Und saget D. M. viel guter Nacht von Meinetwegen, u. Meinen gnädigen Gruss u. Willen, u. dass Ich bitte, er wolle allen Unwillen fallen lassen u. es lassen eine vertragene Sache sein und bleiben. Amen.

Datum Cöln an der Sprew Samstag nach Catharinä Anno etc. 1540.

Nr. 32.

Andreas Friedrich an Joh. Agricola.

13. Dec. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 133 f.]

Integerrimo viro D. Johanni Agricolae Berlini, patrono suo semper colendo.

S. Quis tandem futurus sit istius negotii eventus, omnes scire desideramus. Magna est expectatio bonorum, ut aliquando, qui dudum inter rugientes leones delituit, emergat Daniel et Regibus vaticinetur. Quod quidem propediem confore nemo dubitat. Hic apud nos magnum est hac de re silentium. Et, ut mihi videtur, injectus est scrupulus istis, qui nunquam sperabant Islebio rem

Digitized by Google

tam esse serio aut [1]) ut per hunc modum res aliquando ad concordiam deduceretur. Quod ipsi ne fieret, quo modo omnem movere lapidem sint conati, tu melius scis ac ego. Aliquibus est exhibita Revocatio illa tua. His adeo placuit, ut prae gaudio vix a lachrymis temperarent sibi, auf dass es doch einmal aufhörete. Alii nimium esse recantatum ajunt. Nos omnes non desinimus bene precari tibi et Deum obsecrare, ut gubernet Ecclesiam suam et te aliquando a tyrannide liberet. Iam dudum sperabamus hinc a te nobis aliquid adferri, quod tacite gaudere potuissemus, sed fefellit nos spes. Nunc prima haec est quaestio, sicubi convenimus, Eheu habesne aliquid de illo mysterio? Atque hoc mihi plerumque accidit, quem subinde literas accipere existimant. Unde quae nostra in te sint studia, facile conjicere potes. Quare si salvos cupis nos, vir integer, hac expectatione et sollicitudine liberabis nos. Quando quidem.

Res est solliciti plena timoris amor.

Ego semel atque iterum, postquam ex nuptiis filiae tuae rediimus [2]), Gasparem [3]) nostrum conveni, qui non minus de te ac de salute sua est sollicitus, vir bonus et constans nec contemnendus, si qui ministri verbi habentur non aspernandi. Is graviter et multum conquestus est mihi de saevitia aut simultate potius nostrorum pharisaeorum, quos merito ita appello. Itaque rogavit me vehementer, ut, si scriberem ad te aliquando, commonefacerem te, ut et tu aliquando meminisse ejus velis; se nihil magis in hac vita velle, quam liberatus ex his calamitatibus liberum sit ei tecum aut in vicinia aliqua cohabitare. Non potest dici, quam male afficiant hominem laboribus, enecant miserum, nec habet unde fere vivat. Indigni sunt istius uti opera, qui majoribus praeesse possit. Ego non solum rogo, sed per Christum obsecro, ut ex te consilium capias, bonum virum ex tantis molestiis eripias hocque ei, ubi commodo poteris, per epistolam ostendas. Ita et meam operam non frustra ei datam et te bene velle ei intelliget.

Salutat te conjunx mea et ambo ejus filii. Ego quoque meliorem spero conditionem quam propediem scribis. Vale Isleb. Datae 13. Decembr. Anno 40.

T. ex animo
Andreas Friderichus [4]).

---

[1]) aut ist offenbar falsch; vielleicht ist zu lesen: ab Islebio rem tam esse serio actam, oder: Islebio rem tam esse serio cordi, ut.

[2]) Vgl. die Notiz über die in Halle gefeierte Hochzeit einer Tochter Agricola's in Nr. 31.

[3]) Caspar Böhme.

[4]) Ueber A. Friedrich vgl. Stud. u. Krit. 1881, S. 160 f.

Digitized by Google

Nr. 33.

Joachim II. an Joh. Bugenhagen.

16. Dec. 1540.

[Cod. Erlang. 1665, fol. 128b f.]

Joachim Markgraf zu Brandenburg Churfürst manu propria ssc. Lieber Er Doctor. Ich bedanke Mich ganz gnädiglich gegen dem D. Martino u. Euch, dass Ihr mit der gestallten Copeien, die Ich Euch zugeschicket, u. Mag. Eisleben an die Kirche zu Eisleben soll lassen ausgehen, zufrieden seid u. zuvörderst auch, dass der Doctor Martinus allen Unwillen will gegen dem Eisleben fallen lassen u. nimmermehr gedenken, auch ihm, seinem Weibe und Kindern hülflich u. forderlich sein wil, mit Erbietunge solches gegen genannten D. M. u. Eure Person in allen Gnaden zu erkennen u. in Gutem nicht zu vergessen. Dieweil denn nun der Allmächtige Gnade verliehen, dass dieser Handel endlich geschlossen, dass Ihr auch befinden möget, dass dasjenige, das Ich mit Euch allein durch Schrift, Tinten u. Papier gehandelt, vollbracht und nachkommen sei, so überschicke ich Euch hiemit zwanzig Exemplaria gedruckt des Lauts u. Inhalts von Worte zu Worte, wie die Copei vermag, auch mit des Eisleben Hand unterschrieben [1]), daraus Ihr zu befinden, dass allem dem, was von Mir geschrieben und versprochen ist, allenthalben Folge geschehen, der tröstlichen u. unzweifligen Zuversicht, es werde numehr bei Euerm Theil auch keinen Mangel Euerm Zuschreiben nach befunden werden, dass auch der Arrest, wie billig, geöffnet u. dem Eisleben sicherer Wandel im Churfürstentumb u. Land zu Sachsen verstattet. Denn dieweil Ihr nun alles gehabt, was Ihr nur selber habt haben wollen, u. vom Eisleben alles geschehen, was Ihr begehret, so halte Ich darvor, es möge nu wol heissen Cessante causa cessat et effectus. Wiewol Ich es hievor bei Mir, dieweil Ichs von Mir geschrieben, allbereit also gehalten habe. Es sollen auch etliche Exemplaria, die gegen Eisleben sollen geschicket werden, auch von dem M. Eisleben unterschrieben werden.

Derhalben so wollet Euerm Erbieten nach auch den Arrest helfen abschaffen, damit dieser Tragödien einmal ein Ende geben, ihr auch mit übrigen Mühen verschonet bleibet. Das wird ohn Zweifel der Gott, der da heisst Deus pacis, auch reichlich belohnen. Denn er spricht ja Beati pacifici. So will Ichs gegen D. M. und Euch in allen Gnaden erkennen.

Was Eure Schuld belanget, habe ich mit Eisleben geredet, u.

---

[1]) Eines jener von Agricola eigenhändig unterschriebenen Exemplare befindet sich im Archiv zu Weimar, wonach der Abdruck bei Förstemann S. 349.

Digitized by Google

befinde, dass er Euch Euers guten Willens dankbar, dass es auch an seinem guten Willen nicht gemangelt, Euch genügliche Bezahlunge zu thun. Aber es ihm an Darlegunge gemangelt. So wisst Ihr auch wol, dass er eine Zeit her bei Euch zu Wittenberg wenig bekommen. Aber wie dem Allen, so hat er seiner Frauen [1]) geschrieben, dass sie Euch wird gütlich zufrieden stellen. Darumb, lieber Er Doctor, lasst Euch umb Meinetwillen eine kleine Mühe nicht verdriessen und helfet dieser Sachen ab. Es soll, ob Gott will, zu allem Guten gereichen.

Und so Ihr Meiner wieder bedürfen werdet, will Ich Mich allewege gegen Euch gnädiglich erzeigen u. finden lassen. Hiemit Gott befohlen. Datum Eilends zum Grimnitz Anno 1540 am Donnerstage nach Luciae.

Nr. 34.

Joh. Bugenhagen an Joh. Agricola.

19. Dec. 1540.

[Cod. Erlang. 1665 fol. 131.]

Venerando viro et domino, Magistro Joanni Agricolae Theologo, domino suo et compatri in Christo carissimo. Berlini in Aula.

Gratiam Dei et pacem per Christum. Eram ad te scripturus, carissime compater, per tabellionem, qui redit ad vos. Sed per quem potius scriberem ad te, quam per carissimam uxorem tuam et pignora cara tua jam hinc ad te abeuntes?

Tua recantatio recepta est a carissimo patre nostro Doctore Martino [2]), D. Jona, M. Georgio Majore, qui nunc Rector est, et in collegio Theologorum, quemadmodum illustrissimo Principi Marchioni Electori promiseram eam suscipiendam fore. Curabo nunc reliqua per Deum et apud illustriss. Electorem nostrum et apud Scholae nostrae Magistratum, quemadmodum brevi scies. Itaque nunc, carissime compater, redintegrato inter nos negotio sanae doctrinae posthac amice aut si mavis amicissime tibi scribam, et tu scribes ad me vel etiam (si ita res tulerit) conversabere apud nos amicissime.

Quod quaedam scripsi in hoc negotio contra te ad illustriss.

---

[1]) Agricola's Frau befand sich damals zum Besuch in Wittenberg. vgl. Nr. 34.

[2]) Wie wenig Luther in Wirklichkeit sein Mistrauen und seinen Groll gegen Agricola aufgab, zeigt das Schreiben vom 11. December 1540 bei Burkhardt, S. 365. 366.

Digitized by Google

Marchionem, Principem meum clementissimum, postquam ejus gratia suis clementibus scriptis et magno serio me plane coëgit hanc subire curam, primum non contra te feci, quam pro illustrissimo Principe et ditionibus ejus, qui nunc sanam doctrinam suscepit et tuetur — sit Christo gratia —, quia inter te et nos de doctrina non conveniebat. Deinde effeci, ut tua recantatio esset purior, syncerior et omnibus piis esset acceptior, quam libere nunc ipse edidisti, de quo tibi gaudendum est.

Nihil ergo nocui tibi scriptis meis, multo minus nocere volui. Mendacem et calumniatorem tu ipse (id quo certo scio) non me judicas. Si quid immodestius tibi videtur a me scriptum, hoc ipsum donabis mihi hoc negotium Dei et tuum et pro te syncerissime agenti.

Reliquum est, quando te tantus Princeps tam impense amat, ut primum sic in omnibus agas, ne contemnatur tuum ministerium, quemadmodum Paulus praecipit suo Timotheo. Deinde ut noris quam sustineas personam in aula apud Principem, ut cum Princeps doctus sit et norit summam doctrinam ut Ezechias, tam [talem?] te et alios vult [velit?] sibi concionatores sciens illud: „Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.“ Tuum igitur (ut Esajae olim) fuerit recta movere, non recta emendare, curare pro sana doctrina ecclesiarum, pro ministris verbi et scholaribus et pro pauperibus ex bonis ecclesiasticis aut aliunde alendis. Habes officium et ministerium, in quod Deus et sancti angeli respiciunt. Nos oramus pro te, tu vero vicissim orato pro nobis, ut ad haec idoneos nos Deus suo spiritu efficiat. Christus sit tecum, cum uxore et liberis in aeternum. Ex Vuiteberga M. D. XL. Dominica quarta Adventus Domini.

Johannes Bugenhagius Pomeranus D.
posthac rursus tuus.

Nr. 35.

Barthol. Drachstedt [1]) an Joh. Agricola.

2. Febr. 1541.

[Cod. Erlang. 1665 fol. 135 f.]

Dem achtbaren und hochgelahrten Herrn Mag. Johann Agricola genannt Eisleben, itzt zu Berlin, meinem freundlichen lieben Gevatter und Schwager.

Gnade und Friede in Christo zuvor. Achtbar hochgelahrter, freundlicher lieber Gevatter, Schwager und alter guter Freund.

[1]) Ueber Barthol. Drachstedt vgl. die Anmerkung zu Nr. 18. Weiter

Digitized by Google

Ich weiss Euch als meinem Freunde nicht zu verhalten, dass ich mich genugsam kann verwundern Euers Bekenntniss halber. Nachdem Ihr das genug widerrufen und verdammet als ein antinomisch Stück und Gift, die und dergleichen Rede, das Euangelion muss das erste sein, und an einem andern Ort, das Euangelion sei der Anfang, Mittel und Ende, wie es denn auch D. Martinus Postille [1]) mitbringet, sonderlich im ersten Sonntag des Advents gleich mit den Worten, wie in euerm Büchlein. Ist aber Eure Bekenntniss und D. Martinus Unterricht, die er Euch gethan, recht, so muss er der Doctor an dem Ort der Postillen nicht recht geschrieben haben, und eher ein Antinomus gewesen, denn ihr. Derhalben so wär es billig, dass er zum ersten widerrufen hätt [2]). Aber dass er den Balken aus Euern Augen zum ersten hat wollen raus haben, und seinen Dorn lassen stecken, deucht mich unbillig sein. Und meines Erachtens habt Ihr in Demuth zu viel gethan, dass Ihr Euern praeceptorn selbst zu demjenigen macht, da er Euch für gehalten hat. Doch weiss ich nicht, was Euch dazu beweget hat, wissen wollt ichs aber gerne.

Einen guten Unterricht wollt ich gerne sehen vom Doctor, dass er an einem Ort schreibet, das Euangelium muss das erste sein, am andern Ort, das Gesetz soll das erste sein. So man saget, das Euangelion nehme an sich das Amt des Gesetzes, wo

---

sei über ihn Folgendes bemerkt. Er war ein Sohn des angesehenen Mansfelder Rates Dr. Philipp Drachstedt. Mit seinem Bruder Alexander war er als Kind einmal in abenteuerliche Gefangenschaft geraten, worüber s. Spangenberg, Mansf. Chronik. Bl. 409 b. Ueber Alex. Drachstedt vgl. ferner Corp. Ref. I, 873. de Wette III, 476. Dem Bartholomäus dedicirte Agricola 1527 seine „130 Fragestücke". Luther verwendete sich im Jahre 1541 (?) für den durch Graf Albrecht schwer Geschädigten bei Moritz von Sachsen (de Wette V, 416). Dass Luther ihm geneigt war, beweist auch der Brief an Jonas vom 13. März 1542, de Wette V, 444. Später war er in die Streitigkeiten der Mansfelder Grafen verwickelt, er musste vor Graf Albrecht einen Fussfall tun und erhielt auf Luther's Fürbitte Verzeihung; Krumhaar, Grafsch. Mansfeld, S. 73. — Sein in unserm Briefe erwähnter Sohn Philipp wurde 1537 in Wittenberg immatriculirt, Album p. 168; er wurde Doctor der Rechte; 1560 finden wir ihn als Syndicus in Breslau, Bindseil Epp. Mel., p. 469, später als Assessor des Schöppengerichts in Halle, wo er am 12. October 1582 an der Pest starb. Vgl. die Genealogie der in Halle einst weitverzweigten Familie bei Dreyhaupt, Genealog. Tabellen, Halle 1750, S. 30–38.

[1]) Drachstedt meint folgende Stelle: „Das Evangelium muss das allererste sein, das muss geprediget und gehöret werden." „Die Prediger sollen predigen . . . nichts anderes, denn . . . eine rechte selige Erkenntnis Christi. Wer etwas anders, denn diess prediget, der ist ein Wolf und Verführer." Kirchenpostille, Evang. des 1. Adv.-Sonntags, Erlanger Ausg. 1827, Bd. X, S. 10. 3.

[2]) Man erkennt, dass Drachstedt zu den Eislebenern gehörte, die von Agricola's Widerruf urteilten, nimium recantatum esse, vgl. oben Nr. 32.

Digitized by Google

es Busse prediget, so stehen aber da die hellen Worte: Das Euangelion muss es thun, und weil [wird?] von keinem Gesetze gedacht; welches da recht sei oder nicht, wär wol noth zu wissen.

Meinen Sohn Philipps will ich Euch in einer Kürze wieder zuschicken. Bitte gar freundlich, wollt mich der alten Treue geniessen lassen und wieder zu Euch nehmen, und zu Magister Schman (?) thun, von meinetwegen ihn auch bitten, er wolle neben Euch bei ihm Fleiss haben umb meine Belohnunge. Das will ich, wills Gott, wenn die Sturmwinde, so über mein Schifflein zusammen schlahen, vorüber sein, gleich machen und verdienen.

Ich möchte auch gerne wissen, wie es auch Euerm Weibe und Kindern ginge an dem neuen Orte in Egypten, Berlin genannt, ob Joseph nun Friede hat vor seinen Brüdern. Ich hoffe, es sei nu mit Euch alles beigeleget. Bitte aber, so es Euch wohl gehet, Ihr wollet Euers Gesellen Barthel Drackstedts nicht vergessen und gegen unsern Herrn Gott in Euerm Paternoster gedenken, dass er auch aus dem Sturmwinden Ungewitter, so er hie zu Eisleben erdulden muss, erlediget und gebieten dem Wüthen Meers, dass es stille möchte werden und auch erlöst und Friede haben, wie Euch Gott Lob geschehen.

Wie es umb mich stehet und gehet, wird Euch mein Sohn und der, den ich neben ihm schicken werde, der ihn zu Euch bringen soll, wol berichten. Itzt nicht mehr, denn ich, mein Weib und Kinder wünschen Euch, Eurer Hausfrauen, meiner lieben Mutter und Kindern viel guter Nacht und Zeiten und bitten, sie freundlich von meinetwegen zu grüssen. Desgleichen thun viel Eure gute Freunde, davon zu lang ist zu schreiben.

Datum zu Eisleben 2. Februarii Ao. 41.

E. W.

Barteldt Drackstedt.

Bitte gar freundlich wollet mir schreiben, wenn Ihr Botschaft habet, ein kleines Zettelein.

Nr. 36.

Erklärung Agricola's.

Ad scriptum Bartholomei Drackstadii.

[Cod. Erl. 1665 fol. 138.]

Was ich in zweien Disputationibus zu Wittenberg gehalten, und in die Schrift an die Prediger und Pfarrherrn der Herschaft Mansfeld bekannt und recantirt habe, das will ich zu ewigen Zeiten bekannt und recantirt haben.

Digitized by Google

Wer mich aber hierüber etwas mehr beschuldiget, der thut mir Gewalt und Unrecht und leuget mich an.

Und wo die Leute, die mich bereits an durch Schrift mit unzähligen Gotteslästerung und Unwahrheit in die Welt getragen und unverschämt ausgeschrieen, nicht mit Ernst drüber büssen und mich dagegen öffentlich entschuldigen, so seind sie des Teufels, da sie gehen und stehen, und seind die rechten Antinomer.

Johann Agricola Eisleben.

Nr. 37.

Joh. Bugenhagen an Joh. Agricola.

1. März 1541.

[Cod. Erl. 1665 fol. 138b.]

Venerando Viro et Domino, Magistro Joanni Eislebio, Illustriss. Principis Marchionis Electoris etc. a concionibus, Domino et compatri suo in Christo dilecto.

S. Si mihi, charissime compater, tam facile hactenus fuisset praestare quod postulas mecum de fide promissa, jam dudum accepisses, quod volebas, id quod nunc mitto ad illustriss. Principem Marchionem Electorem, licet ad te scriptum [1]). Sic enim ejus Clementia jam dudum per literas jussit, ut ad se mitterem. Te vero in Christo admoneo, ut posthac sis constans et fidelis minister Christi, et memineris in aula, quid Christo debeas. Christus sit tecum et cum uxore et liberis in aeternum. Ex W. M. D. xLj. 1 Mar.

Johannes Bugehagius Pomeranus
Compater tuus.

---

[1]) Wahrscheinlich ist das Schreiben der sächsischen Räte vom 28. Februar 1541 (Förstemann, S. 352) gemeint, durch welches für Agricola Sicherheit und Pass in den sächsischen Landen erteilt wurde. Joachim und Agricola drängten, denn letzterer sollte seinen neuen Landesherrn auf der Reise nach Regensburg begleiten. Am 29. März erwartete man bereits Joachim in Wittenberg, Corp. Ref. IV, 146.

Digitized by Google

Nr. 38.

Andreas Friedrich an Johann Agricola.

9. März 1541.

[Cod. Erl. 1665 fol. 140.]

Excellenti Viro D. Johanni Agricola Isleben, patrono suo perpetuo colendo Berlini.

Hunc tabellionem mittit ad te Ruswurmius [1]), qui singulari fide et diligentia tuo praefuit negotio. Quamobrem et amo eum plurimum. Ipse enim nacta commoda occassione comitem Albertum convenit et multa de hoc negotio coram cum eo est locutus. Nam cum his Bacchanalibus quosdam suae aulae ministros conjugio copularet Comes, vocavit ex urbe nostra aliquot cives, ut istis interessent nuptiis, in quorum numero fuit et Ruswurmius. Ibi cum de reliquis rebus semotis arbitris cum Comite conferre coepisset, et frontem ejus experrectam esse — quae in Principibus inprimis est animadvertenda occasio — sensisset, hujus negotii mentionem fecit, et quantum ex Ruswurmio intellexi, apparuit non tam ipsius mentionem Comiti acceptam, quam Comitem ipsum multa de te disserendo delectatum fuisse. A primordio narrare coepit, quo consilio te Vuiteberga Islebiam [2]) vocaverit, quantum te amaverit, coluerit, magnifecerit semper propter singulares animi et ingenii tui dotes, quas in te ut in aliis non item elucere viderit. Nec non illa virtutum tuarum commemoratione aliquamdiu (ut nosti ejus *χρηστολογίαν*) est immoratus. Tandem subjecit se cupere, ut hortus [3]) quam primum tibi restituatur, si Lutherus de vestra concordia pauca ad eum scribat; alioquin se facturum nihil [4]). Quae omnia copiosius exponet ipse Ruswurmius.

Nos omnes admiramur vehementer Comitis versutiam, ne quid dicam gravius. Quae tua est prudentia, per hunc nuncium efficies, si quidem is Witebergam transibit, ut fiat voluntas Domini. Quid nocet extremum movere lapidem etiam ne quid maneat reliqui, quo tueri se possit *ἀλώπηξ*?

Legit D. Gaspar posteriorem tuam epistolam, quam per Hansellum Saurmus ad me dedisti. Dicit illa esse Erasmica, quae

---

[1]) Vgl. oben in Nr. 18, S. 323, unter den Agricola freundlich gesinnten Bürgern Eislebens: „Merten Rosswurm".

[2]) Im Sommer 1525.

[3]) Der Garten vermutlich, den Graf Albrecht Agricola geschenkt, über den er ihm aber bei seinem Wegzuge 1536 freie Verfügung verwehrt hatte, vgl. Förstemann, S. 293.

[4]) Charakteristisch für den bekannten, schmutzigen Geiz des Grafen Albrecht! Er speculirte darauf, dass Luther sich schwer dazu entschliessen würde, einen für Agricola Fürsprache einlegenden Brief an den Grafen zu richten, und dass es für Agricola eine arge Demütigung war, ein darauf zielendes Gesuch an Luther zu richten.

Digitized by Google

de tranquillitate Ecclesiae etc. tenuitate tua scribis, sed tamen est contentus, omnino se in ea esse sententia dicit, hanc causam non manere ita sepultam. Est homo diligens, studiosus et amans sacrae scripturae; quotidie et eloquentia et in docendo gratia augetur; meo quidem judicio, quod nullum est, evadet brevi in magnum virum. Nam quod M. Cicero ex conversatione Cratippi Atheniensis existimat M. filium in omni eruditionis genere multum promovisse, ita facile apparet hunc ex Cratippi sui doctrinae fontibus multum et rigoris [vigoris?] et imitationis hausisse.

Vuormatiensis colloquii descriptionem omnino videre cupimus. Rogaverunt me ambo et Gaspar et Paceus [1]), ut impetrem hoc abs te. Feceris nobis omnibus rem longe gratissimam.

Ego nuper admodum in aedibus socrus meae multa de tuo negotio cum Paceo sum locutus, pessime de illa nostrorum Theologorum securitate et tyrannide. Est contentus, si verba menti respondent; est vir candidus et tibi amicissimus. Multa, quae propter fidem [quam] dedi ei praetereo, conquestus est mihi.

Est in magno Catonis odio et quotidie cum Symone locorum communium theologo (ut appellant eum) rixatur. Nam Symon Ecclesiam melius dispositam post Apostolorum tempora fuisse nunquam ac nunc est constanter affirmat, cum Paceus diversum agat et opponat ea, quae nos invicem saepius sumus collocuti, et pleraque multa, quae Epistola non capit.

Non displicet mihi te cum Principe tuo clementiss. ad Comitia Ratisbonensia proficisci propter multas causas, quas cogito. Cum significarem ista Burckardo, subjecit Wanne trŏden henger (?), welche schiele Augen wirt dass machen. Lapis qui ab aedificantibus reprobatus est, hic factus est in caput anguli etc. Si certum diem, qua Lipsiam pertransituri essetis, ostenderes, sumerem a meis rebus tantum otii mihi et venirem eo. Nam ego non minus tuum desydero, ac tu meum colloquium expetis. Salutant te officiociss. Paceus et Gaspar, uterque tuas expectat literas.

Salutabis nostro omnium nomine totam tuam familiam et liberos, quos videre cupio. Resalutant te socrus mea, quae te unice diligit, nam hae sunt ejus voces Der liebe Eissleben, reliqui affines et cognati. Bene in Christo vale.

Datae Islebiae IX. Martii Anno 1541.

T. ex animo Andreas Friderichus.

---

[1]) Wenn ich recht vermute, so ist unter Paceus der Pastor Friedrich Reuber, unter Cato der Senior der evang. Geistlichen Eislebens, Güttel, unter Simon S. Wolferinus zu verstehen, vgl. Krumhaar, S. 71. 345.

Digitized by Google

Nr. 39.

Joh. Agricola an Albrecht von Mansfeld.

Nach dem 9. März 1541.

[Cod. Erl. 1665 fol. 143 f.]

E. W. G. G. H. [Edler, wohlgeborner Graf, gnädiger Herr].

Es hat mir Merten Rosswurm [1]) angezeiget, dass, ob ich wol von E. G. gnädige Vertröstunge hatte, alsobald E. G. bericht wurden, dass die erwachsene Irrunge zwischen D. Martino und mir christlich und gütlich hingelegt wäre, so wollte mir E. G. den Garten zu Eisleben oder so viel Geldes, als er würdig, zukommen lassen. So sollte ich doch verschaffen, dass D. Martinus Luther an E. G. deshalben schriebe. Nu habe ich zweimal bei ihm angesucht und nichts erlangen mögen [2]). Was Ursachen weiss ich nicht. Nachdem ich denn wahrhaftiglich Bericht gethan, wie alle Irrunge und Widerwille abgethan und hingeleget, desgleichen auch gethan der durchlauchtigste hochgeborne Fürst und Herr, Herr Joachim Markgraf zu Brandenburg und Churfürst, mein gnädigster Herr, der sich keiner Unwahrheit fleissiget, und E. G. ohne Zweifel sinder der Zeit weiter Kundschaft bekommen, so ist nochmals meine unterthänige fleissige Bitt an E. G., sie wollte ihrer gnädigen Zusage eingedenk sein und mir auf diesen Leipziger Ostermarkt den Garten, oder so viel er würdig, zukommen lassen. Das verdiene ich umb E. G. nach höchstem Vermögen willig und gerne.

Denn im Fall, dass es nicht geschehen sollt, E. G. wollte fürsätzlich ihrer Zusage vergessen und mich und meine armen Kindlein in unüberwindlichen Schaden führen, so müsste ich endlich gegen Himmel sehen, und mein und meiner Kinder Vater unser, welches bis anher allewege fleissig für E. G. angehalten hat, wider E. G. richten und laufen lassen. Da man alsdann wohl sehen wird, dass Gott im Himmel kein fürsätzlich Unrechtthun auf Erden ungestraft leiden wolle noch solle. Befehle mich hiemit E. G., deren Glück und Wohlfahrt an Seel und Leib ich allewege gesucht habe.

---

[1]) Vgl. den vorigen Brief.

[2]) Vielleicht hatte Agricola bei der Durchreise durch Wittenberg mündlich sein Anliegen bei Luther vorgebracht. Dann wäre unser Brief auf der Reise, vermutlich von Wittenberg aus, an den Grafen geschrieben worden. — Dass auch dieses Bittschreiben erfolglos blieb, lehrt der nachfolgende Brief.

Digitized by Google

Nr. 40.

Phil. Melanchthon an Joh. Agricola.

8. September 1541.

[Cod. Erl. 1665 fol. 144 b.]

Clarissimo et optimo viro, D. Johanni Agricolae Islebio, docenti Euangelium in ecclesia Berlinensi amico suo.

S. D. Eodem argumento respondit illustriss. Comes Albertus et D. Luthero [1]) et mihi sua manu. Dedi epistolam ad me scriptam genero tuo [2]). Pollicetur Comes Albertus se numeraturum esse pretium proximis nundinis Lipsicis accepta syngrapha, ut mos est. Si mihi de modo precii dixisses, id quoque in nostris literis complexi essemus. De ea re cogites, ne novae disputationes oriantur. Quaeso te illustriss. Principi Marchioni me excuses, quod nuper non respondi ad ejus literas. Scis post illam pomeridianam narrationem tempus ad scribendum mihi defuisse. Sed cogito mittere ad eum literas copiosas de illis negotiis. Bene vale. Die 8. Septembris.

Philippus Melanthon.

Nr. 41.

Martin Luther an Joachim II.

2. Mai 1545.

[Original auf der Kirchenbibl. zu Freistadt i. Schl.] [3])

Dem Durchleuchtigesten hochgebornen fursten vnd herrn Herrn Joachim Marggrawen Zu Brandenburg des H. Ro Reichs Ertzkemerer vnd kurfursten. Hertzogen Zu Stettin, Pomern: Wenden. Cassuben, fursten zu Rügen meinem gnedigsten Herrn.

G V f ym Herrn Durchleuchtigster hochgeborner furst gnedigster her Ich hab E k f g Credentz brieff von M Eisleben haus-

---

1) Demnach hatte Luther sich endlich doch entschlossen, zu Gunsten Agricola's an den Grafen zu schreiben, und damit war diesem der Einwand, mit welchem er bisher die Zahlung verweigert hatte, genommen worden.

2) Ein Vergleich dieses Satzes mit dem Corp. Ref. IV, 1066: „cum nuper ad me gener tuus, honestissimus juvenis, epistolae tuae exemplum attulisset, respondi brevius quam pro tuae epistolae prolixitate", ergiebt mit Gewissheit, dass jener von Bretschneider auf den 13. September 1540 verwiesene Brief erst (wie auch Bretschneider aus anderen Gründen bereits vermutete) 1541 geschrieben ist. Unser Brief Nr. 40 ist der, über dessen Kürze sich Melanchthon am 13. September entschuldigte. — Demnach muss auch der Brief an Kanzler Weinleben Corp. Ref. III, 1092 in's Jahr 1541 gerückt werden.

3) Gesiegelt mit grünem Wachs, auf welches das Papier mit Luther's

Digitized by Google

frawen vntertheniglich empfangen, Aber yhn selb M Eisleben hab ich nicht wollen Zu mir noch fur mich komen lassen. Denn ich nu lengest bedacht mich sein gantz vnd gar Zu eussern, da hab ich vrsachen Zu Solchs wolten mir E k f g nicht verargen Denn wo mir E k f g sonst yemand Zuschickten, Der sol mir nicht Zu gering sein wens auch ein kuchen bube were, wil yhn gerne horen. Oder E k f g mugen mirs schriftlich anzeigen lassen was sie wollen, wil ich vntertheniglich annemen (?) [1]) Denn E k f g vnd allen Jungen herrschaften bin ich willig zu dienen wo mit ichs vermag, Vnd wunsche von hertzen alles gut Hie mit dem Lieben Gotte befohlen Amen Sonnabent nach Philippi vnd Jacobi 1 5 4 5

E k f g
Vntertheniger
Martinus LutheR D.

3.

Miscellen.

1. Die angebliche Blendung des Patriarchen Anastasius.

In den gangbaren Berichten über den Bilderstreit figurirt so zu sagen anstandslos die Angabe, dass Constantinus Kopronymus den Patriarchen Anastasius, die Creatur seines Vaters, welcher sich bei dem Aufstandsversuche des Artabasdus arg compromittirt hatte, zwar geblendet, aber dennoch in seinem Amte belassen habe. Kirchliche und politische Geschichtschreiber sind darin einig; man vgl. Pagi, Critica III, 260, zu dem Jahre 743; Schroeckh, K.-G. XX, 550; Le Beau, Histoire du Bas-Empire XIII, 413. Henke (Ersch und Gruber s. v. Iconoclasten, S. 123) ist zwar unsicher, dagegen berichtet Hefele, Conciliengeschichte III, 378 (2. Auflage, S. 410) zuversichtlich: „Auch Patriarch Anastasius wurde geblendet und auf einem Esel verkehrt sitzend durch die Stadt geführt." — Einen Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieses Berichts hat, soviel ich sehe, zuerst Ch. W. F. Walch (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Re-

---

kleinem Petschaft aufgedrückt war. Den Einblick in das Original verdanke ich gütiger Vermittlung des Herrn Pastor Felke in Freistadt. — Zum Inhalt des Briefes vgl. de Wette V, 734. 735. Corp. Ref. V, 757. Förstemann, S. 354. 355 (de Wette VI, 375). Tischr. III, 358. Zeitschr. für Preuss. Gesch. u. L.-K. 1880, S. 399.

[1]) Das Papier ist an der Stelle gefaltet gewesen, daher dieses und die nächstfolgenden Worte undeutlich zu erkennen sind.

Digitized by Google

ligionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation X, 369, Anm. 2) ausgesprochen: „Ich muss hier einen Zweifel vortragen. Theophanes und die andern (welche?), die davon reden, versichern, der Patriarch Anastasius sei beider Augen beraubt worden, und doch versichern sie . . ., dass eben dieser Mann dem neugebornen Prinz Leo nach einiger Zeit die Krone aufgesetzet. Kann ein Blinder zu einer so wichtigen und feierlichen Handlung gebrauchet werden?" Ihm schliesst sich Gfrörer, Allgem. K.-G. III, 1. S. 123 an. Auch Gieseler scheint Zweifel gehegt zu haben, denn er erzählt nur (K.-G. II, 1. S. 12): „Constantin bestrafte ihn aufs schimpflichste." Schlosser in der „Geschichte der bilderstürmenden Kaiser", S. 211, berichtet bloss, der Patriarch sei gegeisselt worden. Da er die Quelle hierfür nicht angiebt, bleibt es ungewiss, ob er den Theophanes stillschweigend emendirt oder nach seiner Weise neben der Primärquelle auch eine der secundären heranzieht.

Die ganze Legende von der angeblichen Blendung des Patriarchen stützt sich auf eine einzige Stelle in der Chronographie des Theophanes, ed. Bonn. I, 648, 13 ff. Hier lesen wir: *ἱππικὸν δὲ ποιήσας εἰσήγαγεν Ἀρτάβασδον σὺν τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ καὶ τοῖς φίλοις δεδεμένους διὰ τοῦ διϋππίου ἅμα Ἀναστασίῳ τῷ ψευδωνύμῳ πατριάρχῃ τυφλωθέντι δημοσίως καὶ ἐπὶ ὄνου ἐξανάστροφα καθημένῳ, ὃν εἰς τὸ ἱππικὸν εἰσαγαγὼν ἐπόμπευσεν.* Allein dem widerspricht derselbe Schriftsteller, da er I, 628, 8 ff. über dieselbe Bestrafung des Anastasius ganz anders berichtet: *Κωνσταντῖνος γὰρ μετὰ τὴν τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ Ἀρταβάσδου ἀνασοβὴν τῆς βασιλείας ἐπικρατήσας, Ἀναστάσιον τοῦτον τύψας σὺν ἄλλοις ἐχθροῖς ἐν ἱππικῷ διὰ τοῦ διϋππίου γυμνὸν μὲν ἐπ' ὄνου καθήμενον ἐξανάστροφα ἐπόμπευσεν.* Hiezu kommt Anastasius Bibliothecarius, dessen Version bei dem hohen, nahezu gleichzeitigen Alter des Uebersetzers gradezu den Wert einer Handschrift hat. Er übersetzt die Stelle von Anastasius' Behandlung (Hist. eccles. im Theoph. ed. Bonn. II, 224): „Cumque hippodromium celebraret, introduxit Artabasdum una cum filiis ejus et amicis ligatum per Dihippium in circum, simul cum Anastasio falsi nominis patriarcha, percusso publice et in asino verso vultu sedente, quos omnes per Dihippium intromissos in circum pompavit."

Es folgen die späteren byzantinischen Chronographen und Compendienschreiber.

Cedrenus hat für diese Epoche den Theophanes stark benutzt und in unserer Stelle gradezu wörtlich ausgeschrieben; er bietet II, 6. 22 ff. ed. Bonn.: *ἱππικὸν δὲ ποιήσας εἰσήγαγεν τὸν Ἀρτάβασδον σὺν τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ καὶ τοῖς φίλοις δεδεμένους ἅμα Ἀναστασίῳ τῷ ψευδωνύμῳ πατριάρχῃ τυφλωθέντι δημο-*

Digitized by Google

σίως καὶ ἐπὶ ὄνῳ ἀντιστρόφως καθεζομένῳ. Ganz ebenso schöpft aus Theophanes Zonaras III, 346. 13 ff. ed. Dindorf.; doch auch er weiss nichts von einer Blendung: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν πατριάρχην Ἀναστάσιον ἀπὸ τοῦ Διππίου εἰσαχθῆναι κελεύσας ὄνῳ ἐφεζόμενον ἀντιστρόφως, ἵν' ὁρᾷ πρὸς οὐράν, ἀτίμως οὕτω καὶ αὐτὸν ἐθριάμβευσεν, πρότερον δημοσίως τυφθέντα, ὥστε τὴν πρόρρησιν τοῦ ἁοιδίμου πατριάρχου Γερμανοῦ εἰς ἔργον ἐκβῆναι.

Ganz offenbar, weder Anastasius, noch Cedrenus, noch Zonaras haben in ihrem Theophanes irgend etwas von der Blendung des Kirchenoberhauptes vorgefunden. Die Sache liegt auch auf der Hand. Es ist einfacher Schreibfehler und Theophanes I, 648, 16 für ἅμα Ἀναστασίῳ τῷ ψευδωνύμῳ πατριάρχῃ τυφλωθέντι zu schreiben ἅμα Ἀναστασίῳ τῷ ψευδωνύμῳ πατριάρχῃ τυφθέντι. So kommt der Autor mit seinen Ausschreibern und sich selbst in Einklang. Die Blendung des Patriarchen darf aber hinfort nicht mehr unter den Greueln der Bilderstürmer figuriren.

Paul Sauerbrei.

---

2. Die italienische Uebersetzung von Luther's Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" und ihr Verfasser.

In Meusel's Historisch-litterarisch-bibliographischem Magazin, Chemnitz 1794 (VII. u. VIII. Stück) wird diese „bisher unbekannte" Uebersetzung erwähnt. „Dem Uebersetzer nachzuspüren", meint der Verfasser jener Notiz, Waldau, „wird wohl vergebliche Mühe sein. Vielleicht war es derjenige, welcher Melanchthon's Locos comm. Theologicos italienisch herausgab. Es könnte aber auch ein Deutscher, welcher der italienischen Sprache mächtig gewesen, die Schrift Luther's den Verehrern der vereinigten (gereinigten?) Lehre des Evangelii in Welschland zu lieb in ihre Sprache übergetragen haben" (S. 355 f.). Uebrigens weist Waldau selbst auf Fuesslin's Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeiten, Bd. III, S. 352, hin, wo unsere Schrift erwähnt ist, und der gelehrte Veesenmeyer hat im „Neuen Literarischen Anzeiger" (10. März 1807, S. 175 f.) daran erinnert, dass auch Löscher, Historia motuum II, 108, ihrer gedenkt und als Druckort Bologna annimmt. Die Frage nach dem Uebersetzer lässt sich jetzt mit ziemlicher Sicherheit beantworten: es war, wie ich glaube, Bartolomeo Fonzio, ein Minorit aus Venedig.

Ueber sein Leben hat de Leva (Degli Eretici di Cittadella, Atti dell' Istituto Veneto Ser. IV, vol. II, vgl. dess. Storia documentata di Carlo V., III, 328 ff.) einiges beigebracht. Daraus

Digitized by Google

geht hervor, dass Fonzio gegen 1530 wegen einer in S. Geremia gehaltenen Predigt denuncirt, und auch aus anderen Gründen mit dem damals in Venedig verweilenden Giovanni Pietro Caraffa verfeindet, in demselben Jahre die Flucht ergriffen und sich nach Deutschland und zwar nach Augsburg gewandt hat. Zum ersten Mal begegnet sein Name in einem Briefe, den Jacopo Salviati, Secretär Clemens' VII., unter dem 19. November 1531 an ihn richtete (Lettere di principi III, 4) und den er selbst nebst anderen dem päpstlichen Legaten Campeggi in Augsburg vorzeigte (Aleander an Sanga, 31. Mai 1532, bei Lämmer, Monum. Vat., p. 116). Sodann erwähnt ihn Caraffa in der Instruction vom Jahre 1532 als einen Hauptverbreiter der ketzerischen Meinungen in Venedig (Rivista Crist., Florenz 1878, S. 282), der nunmehr auswärts „alla Luterana" lebe. Von einem solchen frate italiano, der aus Venedig ist und in Augsburg lebt, berichtet etwas später Vergerio (an den venet. Senat, 27. Aug. 1534, Mon. Vat. p. 172) und zwar insbesondere, dass derselbe ein Büchlein von ungefähr hundert Blättern in Octav unter dem Titel „Correttion del Stato Christiano, anno 1533" ohne Angabe des Verfassers und des Druckortes in italienischer Uebersetzung herausgegeben habe. Vergerio, der die Schrift selbst gelesen hat, über ihren Verfasser (Luther) jedoch im Unklaren zu sein scheint (a. a. O., S. 172. 173), nimmt einen deutschen Druckort an, während der Venetianer Giovanni Angelo Odone in einem am 16. Juni 1534 an Butzer geschriebenen Briefe von ihr als einer in Venedig erschienenen Schrift redet (nach Schmidt, Vermigli, S. 32, Anm. †).

Es bliebe nun zu untersuchen, ob der „frate italiano" bei Vergerio mit unserm Fonzio identisch ist. Dafür sprechen mehrere Anzeichen: der von Vergerio erwähnte Mönch ist aus Venedig — Fonzio ebenfalls; jener lebt 1534 in Augsburg — Fonzio ist 1530 eben dahin geflohen und seine Anwesenheit in Augsburg wenigstens zwischen 1531 und 1533 lässt sich nachweisen, da er Briefe von dort aus an Butzer schreibt (Schmidt a. a. O., S. 32, Anm. ***). Dass Fonzio der Sache der Evangelischen geneigt war und wirklich diente, geht nicht allein aus diesem seinem Briefwechsel mit Butzer und aus der Aeusserung des Cochläus (in Aleander's obigem Briefe vom 31. Mai 1532, a. a. O., S. 117) hervor, Fonzio habe „totum Lutherum in ventre absconditum", sondern auch aus der von ihm selber dem venetianischen Orator gegenüber getanen Aeusserung „che havea molti partiti buoni che gli heretici gli faceano" (ebenda) und aus der Art wie Aleander selbst sich über ihn ausspricht. Es scheint mir, dass diese Daten hinreichen, um grade in ihm den mutmasslichen Uebersetzer von Luther's Schrift zu erkennen.

Digitized by Google

Bei dieser Gelegenheit sei noch bemerkt, dass das von Ed. Böhmer, Ueber die Zwillingsbrüder Juan und Alfonso de Valdés (Anhang zu der deutschen Uebersetzung von Valdés' Hundertundzehn göttlichen Betrachtungen, Halle 1870, S. 351, Anm. 1) als auf der Wolfenbüttler Bibliothek vorhanden erwähnte „evangelische Schriftchen" (Opera divina della Christiana Vita) nichts anderes als eine Uebersetzung von Luther's „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ist.

Bonn. *Karl Benrath.*

Zu Band IV, Heft 1:

Fragmente von Homilien des Photius.

Der Satz S. 132: „welch' letztere von H. Haupt übersehen wurden" könnte von Lesern, denen der inhaltreiche Aufsatz Haupt's (Hermes XIV, S. 36 ff. 431 ff.) nicht gegenwärtig ist, misdeutet werden. H. Haupt, dem ich für den Hinweis auf die Handschrift dankbar bin, beabsichtigte gar keine vollständige Inhaltsangabe der Hs., wie ich übrigens selbst in den Worten „hat H. Haupt . . . ausführlichere Mitteilungen über die Hs. veröffentlicht" andeutete (vgl. auch meinen Aufsatz im 1. Jahrgang des Rhein. Museums).

Würzburg, Juli 1880.

Dr. phil. *K. K. Müller.*

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Anzeigen.

Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Geschichte der Quellen und Litteratur

des evangelischen Kirchenrechtes

in Deutschland und Österreich

und die evangelischen Kirchenrechtsschriftsteller.

Von

Dr. Johann Friedrich v. Schulte,

Geh. Justizrat u. Prof. d. Rechte in Bonn.

Preis ℳ 10.

Verlag von **R. L. Friderichs**, Elberfeld.

Soeben wurde ausgegeben:

Handbuch

der neuesten Kirchengeschichte.

Von

Friedrich Nippold.

3. umgearbeitete Auflage in 2 Bänden.

Erster Band,

enthaltend:

Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts.

43½ Druckbogen 8°. Preis 10 Mark.

Der zweite (Schluss-) Band erscheint im nächsten Jahre.

Neuer Verlag der H. Lauppschen Buchhandlung in Tübingen.

Meier, Prof. Dr. K.: Febronius. Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim und sein Widerruf. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Gr. 8°. broch. ℳ 8.

Müller, Dr. C.: Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie. Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrh. Zweiter Band: **Ludwig der Baier, Benedikt XII. und Klemens VI.** Gr. 8°. broch. ℳ 8.

Digitized by Google

Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus.

Ein Bericht

von

Adolf Harnack.

Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro. In Latinum translata a R. P. Joanne Baptista Aucher Mechitarista, cujus versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. Georgius Mösinger. Venetiis, 1876 Libraria PP. Mechitaristarum in Monasterio S. Lazari (XII, 292 pp. i. gr. 8°).

Nichts Geringeres als ein Commentar oder richtiger theologische Scholien Ephraem's zum Diatessaron Tatian's liegen hier vor, und das Diatessaron selbst ist in dem Commentare zu einem grossen Teile wörtlich enthalten.

Im zweiten Bande der in das Armenische übersetzten Werke Ephraem's war schon seit längerer Zeit aus zwei Handschriften, die beide zufällig aus dem gleichen Jahre (1195) stammen, von einander aber unabhängig sind, eine *Expositio evangelii concordantis* dieses Theologen veröffentlicht (die Handschrift B ist von einem Erzbischof Nerses eigenhändig, A im Kloster Halbat geschrieben worden; A ist durch Lücken und Fehler in stärkerem Masse entstellt). Sie blieb das Geheimnis der des Armenischen kundigen Gelehrten; meines Wissens hat allein P. de Lagarde von ihr Notiz genommen. Im Jahre 1841 hat Aucher sie in das Lateinische übersetzt; aber erst vor vier Jahren ist diese Uebersetzung, nach dem Original revidirt, von Mösinger

Digitized by Google

publicirt worden. In der Einleitung zu seiner Ausgabe sucht Mösinger den Beweis zu führen, dass die Expositio wirklich von Ephraem stammt, und dass die Evangelienharmonie, welche ihr zu Grunde liegt, das Diatessaron Tatian's ist. Das Erste betreffend, ist festzustellen, dass 1) das Original der Expositio ein syrisches war; 2) die armenische Uebersetzung dem fünften Jahrhundert angehört; 3) Stil, Art der Auslegung, Polemik und theologische Bildung den Geist Ephraem's verraten und sich auch Rückbeziehungen auf ältere Schriften desselben Autors finden (z. B. p. 83); 4) die Schrift in Edessa geschrieben ist und die historischen Verhältnisse, welche in ihr angedeutet sind, mit der Lage der edessenischen Kirche seit d. J. 364 zusammenstimmen (s. z. B. p. 287 und die Erwähnung des Valens); 5) dass Dionysius Barsalibi († 1171) bezeuge, Ephraem habe das Diatessaron Tatian's ausgelegt. Die Urheberschaft Ephraem's ist in der Tat — das lehrt namentlich eine Vergleichung mit den übrigen uns erhaltenen Werken desselben — zweifellos; das fünfte Argument führt aber bereits zu der entscheidenden Hauptthese hinüber. Der Herausgeber verweist auf die Geschichte des Diatessarons in der syrischen Kirche, sich auf die gründliche Abhandlung von Semisch (1856) stützend. In neuerer Zeit ist die Frage vom Verfasser der *„Supernatural Religion"*, von Lightfoot, Sanday u. A. verhandelt worden, s. auch Hilgenfeld, Einl. in das N. T., S. 75f.; durch die Publication der vollständigen *Doctrina Addaei* (Phillips 1876), die der Herausgeber noch nicht hat benutzen können — er citirt die *Ancient Syriac Documents* Cureton's und die Armenisch-französische Recension der Abgarlegende von Alishan (1868) — ist sie aufs neue in Erinnerung gebracht worden, s. Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877 6 St. S. 183f.; Lipsius, Die edess. Abgarlegende 1880; Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25; 1877 Nr. 4; Gött. Gel. Anz. 1880, Nr. 48. Bekanntlich hat noch Theodoret bezeugt, dass Abschriften des Diatessaron in seinen Gemeinden zu hunderten in dem kirchlichen Gebrauche gewesen sind. Mösinger hat allerdings die Bedenken nicht beachtet, welche gegen die Identität des tatianischen Werkes und der

Digitized by Google

Evangelienharmonie der syrischen KVV. seit Credner geltend gemacht worden sind; aber man wird ihm schwerlich einen Vorwurf daraus machen können; denn jene Bedenken waren wirklich nicht schwerwiegend. Ist nun der Evangelientext, welcher der Expositio zu Grunde liegt, der des unveränderten Diatessarons Tatian's? Der Herausgeber hat es mit dem Beweise leicht genommen; aber in der Sache hat er Recht. Hat er auch wenig getan, um die Expositio und ihren Evangelientext zu verdeutlichen — das Stellenregister S. 289—292 ist unvollständig und dabei gradezu irreführend, da nur die von Ephraem wirklich commentirten Perikopen zusammengestellt sind —, so ist doch seine Uebersetzung allem Anscheine nach wörtlich und genau, und in den Anmerkungen ist manche wertvolle Mitteilung enthalten, namentlich über den handschriftlichen Befund, so dürftig dieselben auch sind, und so häufig auch der Verfasser geirrt oder Richtiges übersehen hat. Um zu entscheiden, ob der von Ephraem gebotene, seinem Ursprunge nach unbenannte Text der des Diatessaron ist, haben wir uns vor allem an die spärlichen Notizen zu halten, die wir über dasselbe besitzen: 1) das Diatessaron war eine Zusammenstellung unserer vier Evangelien — man darf dies im Hinblick auf Tatians *Oratio ad Graecos* sowie auf die Geschichte des Buches in der Kirche für sehr wahrscheinlich halten; auch Eusebius (H. e. IV, 29, 6) scheint dies vorauszusetzen; er spricht einfach von den Evangelien, die Tatian zusammengestellt hat. Aus seinen Worten: *συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως* mit Semisch (p. 4) und Anderen zu schliessen, dass er das Buch überhaupt nicht gesehen hat, ist unberechtigt; wir haben vielmehr 2) zu erwarten, dass die Perikopenzusammenstellung in demselben eine eigentümliche und auffallende gewesen ist. Diese Erklärung ist wie dem Context, so auch dem Sprachgebrauch des Eusebius angemessener; 3) in dem Diatessaron, welches mit Joh. 1, 1 nach dem Zeugnis des Barsalibi begonnen haben soll, fehlten die Genealogien und war 4) weggeschnitten, was die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nach dem Fleisch bezeugte (für beides s. Theodoret); 5) abgesehen hievon kann

Digitized by Google

das Diatessaron sehr wenig Befremdliches enthalten haben; denn Theodoret nennt nur diese zwei Punkte und Eusebius hat überhaupt keinen Tadel über den Inhalt ausgesprochen, während er doch, diesmal freilich auf Hörensagen hin berichtet, dass Tatian es gewagt habe, Correcturen am Apostolos vorzunehmen. Aus der Angabe des Theodoret (*ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ*) geht aber hervor, dass der Text der vier Evangelien hier in einer Zusammenziehung geboten war; 6) der Scholiast in der Evv.-Handschrift Min. 72 giebt an, dass Tatian *καὶ ἄλλοι διάφοροι ἅγιοι πατέρες* Mt. 27, 49 (s. Tischendorf, N. T., edit. VIII z. d. St.) mit Joh. 19, 34 verbunden habe; 7) Soll im Diatessaron Lc. 7, 42 gelautet haben: *τίνα αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν* (nach Scholz, N. T., I, p. 243, doch ohne Angabe des Fundorts), eine Lesart, die sonst unbezeugt ist. Dies ist alles, was wir wissen; denn die Angabe des Epiphanius (h. 46, 1), dass Einige das Diatessaron „Hebräer-Evangelium" nennen, erscheint gegenüber dem Berichteten so auffallend, dass man sie, nähere Untersuchung vorbehalten, zunächst unberücksichtigt lassen darf. Zu erwarten wird aber schliesslich sein, dass der Text des Diatessarons in vorzüglichen oder eigentümlichen Lesarten, die es enthält, sein hohes Alter bekunden werde, und dass die wenigen Evangeliencitate, welche sich in der *„Oratio ad Graecos"* und in den Fragmenten der verlorenen Werke Tatian's finden, mit dem Text des Diatessarons, wenn controlirbar, zusammenstimmen.

Die Expositio Ephraem's erschwert es ungemein, ein deutliches und genaues Bild von dem Evangelientext zu gewinnen, der ihr zu Grunde liegt. Das Werk ist mehr eine unfertige Materialiensammlung als ein Commentar, und es erscheint fraglich, ob Ephraem seine Arbeit wirklich abgeschlossen und in dieser Gestalt veröffentlicht hat. Ephraem hat aus den Perikopen meistens nur einen oder ein paar Sätze herausgegriffen und commentirt, anderes, was sein Text bot, einfach übergangen. Behufs seiner Erklärung hat er ausserhalb der Reihe Evangeliensprüche citirt, und es ist somit nicht überall sofort deutlich, in welcher Reihenfolge seine Vorlage die Sprüche enthielt. Die Annahme, dass er aus dem

Digitized by Google

Gedächtnis citirt, wo er der Ordnung seines Textes nicht mehr folgt, ist unvermeidlich; solche Citate dürfen mithin diesem nur angerechnet werden, wenn sie sich sonst belegen lassen. An ein paar Stellen verweist er auch auf den *textus Graecus* (s. p. 29. 53. 116); der Unterschied von dem Syrus ist dann immer bemerkenswert. Einmal (p. 228) citirt er gegen die Harmonie auch die „*lectio*" (*scriptura*). Endlich ist darauf hinzuweisen, dass die armenische Uebersetzung zwar allem Anscheine nach sehr genau zu sein scheint (s. Mösinger p. XI), dass sie aber doch Fehler, Lücken, Umstellungen u. s. w. aufweist (namentlich in Cod. A), und auch die beiden Handschriften derselben oftmals von einander abweichen. Welche Umstellungen dem Armenier angehören, und welche auf Rechnung der noch unfertigen Arbeit Ephraem's selbst kommen, lässt sich nicht an allen Stellen mit Sicherheit ausmachen. P. 90 n. 4 giebt Mösinger einmal beiläufig an, dass gewisse Worte in beiden Handschriften *in rubro* geschrieben und deshalb als Citat zu betrachten seien (s. auch p. 108 n. 4). Es wäre nun sehr wichtig zu wissen, ob in den armenischen Codices wirklich die meisten Evangeliencitate so ausgezeichnet sind, und ob Mösinger in seinem Text nur das dort Ausgezeichnete gesperrt gedruckt hat. Leider erfahren wir darüber nichts Bestimmtes, dürfen es aber eben nach Stellen wie p. 90 n. 4, 108 n. 4, 128 n. 3 voraussetzen. Die evangelische Geschichte ist im Armenier in 22 Kapitel eingeteilt. Mösinger hat dieselben beibehalten.

Doch ist es möglich, zunächst den syrischen Text der Evangelienharmonie aus der Superübersetzung, in der ihn uns Mösinger vorgelegt hat, soweit festzustellen, dass sich nicht nur ein sicheres Urteil über die Anlage des ganzen Werkes, sondern auch über den Text einer Reihe von wichtigen Stellen gewinnen lässt. Dieses Urteil schliesst aber das andere ein, dass hier wirklich das Diatessaron Tatian's in syrischer Uebersetzung vorliegt. Somit ist es gestattet, die Reihenfolge und die Verarbeitung der evangelischen Perikopen, wie sie hier vorliegt, auf den griechischen Tatian einfach zurückzuführen, wenn gleich auch

Digitized by Google

hier die Annahme leiser Aenderungen *a priori* nicht ausgeschlossen ist. Anders steht es mit der Textgestalt. Die Uebersetzung kann sich an eine ältere syrische Evangelienübersetzung angelehnt haben; der Text Tatian's mithin durch sie beeinflusst sein. Im folgenden suche ich in Kürze die Harmonie zu charakterisiren und ihren tatianischen Ursprung zu erweisen.

1) Die Harmonie stellt sich als eine völlige In-Eins-Bildung der vier kanonischen Evangelien dar. Sie erscheinen so fest ineinander verwebt, so künstlich versponnen, dass nirgendwo, so zu sagen, eine Naht sichtbar ist. Der Uebergang von einem Evangelium zum andern ist nirgendwo angedeutet, auch Ephraem bemerkt ihn in seiner Erklärung an keiner Stelle. Bei aller Künstlichkeit der Harmonistik hat der Verfasser mit bemerkenswerter Freiheit gewaltet, die Texte kühn zusammengezogen, Unfügsames einfach weggelassen, unbekümmert um den Verlust von Worten und Sätzen. Ist es auch nach dem eben bemerkten nicht leicht anzugeben, was in der Harmonie wirklich gefehlt hat, so geht doch aus einigen Stellen sicher hervor, dass der Verfasser lange nicht den vollständigen Text der 4 Evangelien aufgenommen hat. Die Textgestalt der Harmonie stimmt überein mit der Angabe Theodorets über das Diatessaron, dass es ein verhältnismässig kurzes Buch gewesen sei. Schon hier darf deshalb die Frage erhoben werden, ob ein solches Verfahren einem Schriftsteller noch möglich gewesen wäre, für welchen die Evangelientexte bereits unter dem Schutze eines kanonischen Ansehens standen.

2) Die Harmonie beginnt mit Joh. 1, 1f. und berücksichtigt fortgehends die vier Evangelien. Die Ausnutzung des Marcustextes ist reichlicher, als man nach dem Stellenregister bei Mösinger zu schliessen geneigt ist (s. z. B. Mr. 1, 12 p. 42; 1, 32 p. 122; 6, 8 p. 91; 10, 35f. p. 178; 10, 46f. p. 181; 11, 13f. p. 183f. u. s. w.). Das Matthäus-Evangelium giebt dem Verfasser den Faden, aber Mösinger hat sehr oft dieses citirt, wo die Harmonie augenscheinlich dem Lucastexte folgt. Das Johannes-Evangelium, welches

Digitized by Google

allem Anscheine nach ziemlich vollständig aufgenommen ist, ist in höchst eigentümlicher Weise in den synoptischen Text eingearbeitet. So ist die Perikope Joh. 3, 1—14 auf den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem verlegt und nach Matth. 21, 19—22 gestellt. Den Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1—11) hat der Verfasser erst nach einem Teile der grossen jerusalemischen Reden, ja nach Matth. 26, 6—13 folgen lassen; hier ist er durch die Rücksicht auf Johannes bestimmt. Auch sonst ist seine Anordnung in vielen Fällen eine frappirende. Wenn ich nicht irre, hat er sich in vielen Stellen durch die Sachordnung leiten lassen. Als Probe der Harmonistik, freilich nicht als bezeichnendste, sei die Verarbeitung von Matth. 1—4, 11; Luc. 1, 3 — 3, 23; Joh. 1; Marc. 1 angeführt: Joh. 1, 1—5 eröffnete das Buch, dann folgte Luc. 1, 5—79 (Luc. 1, 1—4 fehlte überhaupt, ebenso Marc. 1, 1—3; Matth. 1, 1f.); weiter Matth. 1, 18—25; Luc. 2, 1—14, resp. bis 20; Luc. 2, 21—35, resp. bis 38; Matth. 2, 1—15; 2, 16—23; nun war wahrscheinlich Joh. 1, 6—18 angefügt (Expos. p. 36sq.). Zwar citirt Ephraem V. 18 bereits p. 3, V. 11 p. 5, V. 14 p. 6, V. 17 p. 7, aber allem Anscheine nach proleptisch. Die Reihenfolge der Verse Joh. 1, 6—18 ist vielleicht eine andere gewesen, als wir sie jetzt lesen, und möglicherweise hat auch etwas gefehlt, doch ist das nicht sicher. Es folgte Joh. 1, 19—28, sodann Luc. 2, 40—52, hieran schloss sich Matth. 3, 1—10 resp. bis 13, weiter Joh. 1, 29b (ob noch mehr aus Johannes, steht dahin. P. 128 führt Ephraem Joh. 1, 32 an, aber man kann hieraus nicht sicher schliessen, dass es in der Harmonie enthalten war), Luc. 3, 23a; Matth. 3, 14 bis 17. Sehr interessant ist die Verarbeitung der Texte in der nun folgenden Versuchungsgeschichte. In dem Anfangssatze: *„Statim spiritus sanctus eduxit eum in desertum, ut tentaretur a diabolo“* ist die erste Hälfte = Marc. 1, 12, das *„sanctus“* stammt aus Luc. 4, 1, die zweite Hälfte = Matth. 4, 1b. Solche Fälle sind nicht selten; sie sind deshalb wichtig, weil sie beweisen, dass auch der Text der griechischen Vorlage im einzelnen vom Syrer treu bewahrt ist, denn solche Zusammenstellungen müssen dieser selbst

Digitized by Google

angehören. Es folgt Matth. 4, 2, aber es fehlen die Worte *καὶ τεσσαράκοντα νύκτας* (wie Luc. 4, 2). Die Anrede des Satan lautet: *„Si filius es dei, dic lapidibus istis, ut panis fiant (in hoc momento?)“* eine Verschmelzung, aus Matth. 4, 3 (*εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται*) und Luc. 4, 3 (*εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ, ἵνα γένηται ἄρτος*). Dann folgt Matth. 4, 4; 4, 5 (aber ohne *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*, und statt des Wortes bei Matth.: *παραλαμβάνει*, hat die Harmonie *eduxit* = *ἤγαγεν* Luc. 4, 9); Matth. 4, 6, aber die Harmonie bietet einfach: *„projice te deorsum in terram, quia scriptum est, quod custodient te, ne unquam offendat ad lapidem pes tuus.“* Der Satz *„iterum sumpsit eum et duxit in montem quemdam excelsum valde et dicit ei: Mea sunt regna omnia; mihi datum est; potestatem habeo ego super omnia haec; regna et gloriam eorum tibi dabo“* ist wiederum künstlich und frei, aber treffend aus Matth. 4, 8 und Luc. 4, 6 zusammengeschweisst, ebenso die Worte: *„cades in faciem tuam et me pronus adorabis“* aus Matth. 4, 9 und Luc. 4, 7. Die Worte: *„retro vade Satana“* stammen aus Matth. 4, 10; dagegen der Satz: *„discessit ab eo (diabolus) ad aliquod tempus; venerunt angeli et ministrabant ei“* ist in seiner ersten Hälfte aus Luc. 4, 13, in der zweiten aus Matth. 4, 11. Hieran schloss sich Joh. 1, 35—51; möglicherweise aber 1, 29—51, ob vollständig, ist nicht auszumachen. Wie die Harmonie die Zeitbestimmungen Joh. 1 behandelt hat, bleibt ebenfalls ungewiss. Wahrscheinlich hat der Verfasser hier eine Uebersicht über die 12 Apostel unter der Aufschrift: *„Ordo et solemnitas apostolorum domini“* folgen lassen. Dann reihte sich Joh. 2, 1 f. an. Diese Probe möge genügen, um das Urteil zu bestätigen, dass wir es hier mit einer ebenso sorgsam wie frei und eigentümlich gemachten Evangelienharmonie zu tun haben.

3) Die Genealogien fehlen wirklich gänzlich; Ephraem hat sie schwerlich zufällig übergangen, da er grade am Anfange seines Werkes jede Perikope wenigstens kurz berührt.

4) Theodoret sagt, im Diatessaron seien die Stellen aus den Evangelien weggelassen, welche die Abstammung Jesu von David bezeugen. Der Tatbestand in Ephraem's Har-

Digitized by Google

monie ist in Kürze folgender: Die Stellen Matth. 9, 27; 12, 23; 22, 42 f. Luc. 1, 27; 1, 69; 2, 4. Joh. 7, 42 (und Parallelen) sind nicht zu controliren, da die Perikopen fehlen. Marc. 10, 47 (resp. Matth. 20, 30. Luc. 18, 38) und Matth. 21, 15 steht „Sohn Davids" im Munde des Blinden und der Kinder auch im Diatessaron (p. 181. 207). Dies sind aber auch die beiden einzigen Stellen und sie haben nichts auf sich. Dagegen lautet Matth. 1, 20 (p. 22): „*Quapropter apparuit ei angelus et dixit: Ne timeas*"; Matth. 15, 22 (p. 138): „*Mulier clamavit et secuta est eum dicens: Miserere mei. Ipse autem etc.*"; Luc. 2, 11 (p. 27): „*Hodie natus est vobis salvator, qui Christus domini est*"; und Luc. 1, 32 (p. 15) citirt Ephraem: „*dabit ei dominus deus sedem David.*" Bald darauf (p. 16) führt Ephraem die Worte allerdings also an: „*dabit ei dominus deus thronum David patris sui*" und spielt auch auf ein *e domo David* in Luc. 1, 27 an, aber der Ausdruck „*thronum*" für „*sedem*" beweist, dass er hier aus dem Gedächtnis d. h. nach dem vollständigen Lucas-Evangelium citirt hat. Das Fehlen der Beziehungen auf David an den angeführten Stellen wird aber schwerlich als ein bloss zufälliges bezeichnet werden dürfen. Dazu kommt, dass auch sonst Evangelienworte in der Harmonie zu fehlen scheinen, welche dem Judentum günstig sind. Indessen hält es um der fragmentarischen Beschaffenheit der Citate Ephraem's willen schwer, hier ein sicheres Urteil zu gewinnen, und anderseits ist es aus einigen Stellen, die Ephraem aufbewahrt hat, völlig deutlich, dass Tatian einen Antijudaismus oder Antinomismus im Sinne Marcion's durchaus nicht vertreten hat. Was z. B. die Beziehungen in den Evangelien auf Abraham betrifft, so war Matth. 3, 9 (p. 40), Luc. 16, 22—30 (p. 175), Luc. 19, 9 (p. 180), Joh. 8, 33—58 (p. 196 sq.) in das Diatessaron aufgenommen. Das Fehlen von Matth. 8, 11 (p. 74), Matth. 22, 32 (p. 194), Luc. 1, 55. 73 in den Citaten Ephraem's wird also schwerlich beachtenswert sein. „Moses und die Propheten" Luc. 16, 31 (p. 175) finden sich, ebenso „Moses" in der Verklärungsgeschichte (p. 155 sq.) und sonst im guten Sinn (p. 36). Dagegen scheint es nicht zufällig zu sein,

Digitized by Google

dass die Beziehung der Erlösung durch Christus primär auf Israel, wie sie in den Evangelien hervortritt, in den Citaten aus dem Diatessaron nur an einer Stelle aufbehalten ist (p. 91 ist Matth. 10, 6 erhalten; Matth. 8, 10 [p. 74] und Joh. 3, 10 [p. 188] kommen natürlich nicht in Betracht). Zwar auf das Fehlen von *Ἰσραήλ* in Matth. 2, 6. 20. 21; 9, 28 (Luc. 22, 30); 9, 33; 27, 42 (Marc. 15, 32); Joh. 12, 13; Luc. 1, 16. 54. 68; 2, 25; 24, 21; Joh. 1, 31 lässt sich nicht schliessen, da diese Verse überhaupt nicht von Ephraem citirt worden sind; dagegen ist es kein Zufall, dass Ephraem aus dem Diatessaron Luc. 2, 32. 34 (p. 28); Joh. 1, 49 (p. 50); Matth. 10, 23 (p. 95); Matth. 15, 24 (p. 138) anführt, ohne „Israel" zu erwähnen. Luc. 4, 25. 27 (p. 130) bietet die Harmonie: *„in domo Israel"*, aber diese Stellen konnten ihrem Verfasser nur willkommen sein, ja Marc. 6, 5 hat er gelesen (p. 130): *„in domo Israël virtutem aliquam facere non poterat."* — Matth. 4, 5 (p 44) ist citirt, aber ohne die *„ἁγία πόλις"* des Matthäus, und Joh. 4, 22 fehlt, während doch sowohl 4, 21 als 4, 23 angeführt werden. Diese Beobachtungen machen es wenigstens wahrscheinlich, dass Tatian im Diatessaron nicht nur die Davidssohnschaft entfernt hat, sondern auch sonst noch mit leiser Hand ähnlich Anstössiges beseitigte, ohne deshalb einen häretischen Antinomismus oder gar Doketismus zu bekunden. Er hat auch alttestamentliche Citate der Evangelien beibe halten, so z. B. p. 32—36 (Matth. 2, 18. 15. 23).

5) Das, was oben sub 6) aus dem Diatessaron Tatian's mitgeteilt ist, lässt sich an der Harmonie Ephraem's nicht mit Sicherheit controliren. Es scheint, dass dort Joh. 19, 34 nicht unmittelbar auf Matth. 27, 49 folgte, sondern vielleicht Luc. 23, 46 noch dazwischen stand. Doch lässt sich das nicht ausmachen, und anderseits hat sich der Scholiast 72 auch nicht präcis ausgedrückt.

6) Die Mitteilung von Scholz über das Diatessaron (s. oben sub 7) ist uncontrolirbar, da Ephraem zwar die Perikope berührt, aber den Vers 42 nicht citirt hat.

7) Die Evangeliencitate, die sich in der *Oratio* Tatian's und in den Fragmenten seiner Werke finden, sind nicht zahl-

Digitized by Google

reich. Otto führt dort sechs, hier drei auf. Unter jenen sind drei lediglich Anspielungen (Matth. 13, 44; s. Orat. c. 30; Joh. 1, 1f., s. Orat. c. 5; Joh. 4, 24, s. Orat. c. 4); sie lassen keine nähere Vergleichung zu; doch finden sich die Perikopen auch in der Harmonie Ephraem's. Luc. 6, 25 wird Kapitel 32 citirt. Ephraem hat zwar Luc. 6, 24 der Harmonie entnommen, citirt den 25. Vers aber nicht; man kann daher lediglich constatiren, dass derselbe auch in der Harmonie gestanden haben muss, da Vers 24 und 25 eng zusammengehören. Endlich enthält die Oratio auch noch Joh. 1, 3 und 1, 5 (Kap. 19. 13). Jenen Vers citirt sie so: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.* Tatian hat mithin, wie sehr viele ältere Zeugen (s. Tischendorf z. d. St.), das *ὃ γέγονεν* zum Folgenden bezogen; aber auch in der Harmonie lesen wir: *„et sine ipso factum est nihil. Quodcunque factum est, per ipsum vita erat"* (p. 5). Tatian und die Harmonie stimmen somit zusammen. (Das *ὑπ' αὐτοῦ* dort für *δι' αὐτοῦ* ist wohl ein Gedächtnisfehler). Kapitel 13 heisst es in der *Oratio*: *ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει* (das Präsens machte der Zusammenhang notwendig); in der Harmonie steht: *„et haec lux* (der Armenier hat an einigen Stellen den *Status emphaticus* so wiedergegeben) *in tenebris lucebat et tenebrae eam non vicerunt."* In Fragment I ist eine Anspielung auf Matth. 6, 24; in Fragment II wird Matth. 6, 19 und Luc. 20, 34. 35 (Otto führt fälschlich Matth. 22, 30 an) citirt. Die beiden ersten Stellen stehen auch in der Harmonie, aber sind von Ephraem übergangen; die letztere lautet im Fragment: *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται . . . οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου . . .* (Clem. Alex. Strom. III, 12, 87; Tatian's Name ist hier nicht genannt, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass die Stelle demselben Buche entlehnt ist, dem Clemens Strom. III, 12, 81 einige Worte entnommen hat). In der Harmonie ist aber diese Stelle ebenfalls in der lucanischen Recension aufgenommen (p. 194), während die ganze Perikope aus Lucas und Matthäus gemischt ist. Soweit sich also aus den uns bekannten Werken Tatian's Schlüsse auf den von ihm gebrauchten Evangelientext ziehen lassen, stehen dieselben

Digitized by Google

der Annahme wenigstens nicht entgegen, dass die von Ephraem benutzte Evangelienharmonie eben das Diatessaron Tatian's gewesen ist. Schliesslich darf auch darauf hingewiesen werden, dass Tatian weder in seiner *Oratio* noch sonst einen Evangelistennamen genannt hat, aber auch in der Harmonie Ephraem's fehlte jede Erwähnung des Matthäus, Marcus u. s. w.

8) Die Harmonie hat geschlossen mit Joh. 21, 19—22 (23) und Luc. 24, 49 (Act. 1, 4?), s. p. 271, 274 (ein Zeugnis für die Ursprünglichkeit von Joh. 21, 1—23). Die Himmelfahrt war mithin in ihr nicht enthalten. Dies erweckt ein sehr günstiges Vorurteil für ein hohes Alter derselben; der unechte Schluss des Marcus, das Einschiebsel in Luc. 24, 51, aber auch Matth. 28, 16—20 sind noch nicht berücksichtigt. Die Perikope von den Frauen am Grabe hat gefehlt; wenigstens bezieht sich Ephraem lediglich auf Joh. 20, 1—18; 21, 19—23 und Matth. 28, 13.

9) Im Folgenden mache ich auf einige interessante, eigentümliche oder altbeglaubigte Lesarten aufmerksam. Matth. 1, 18: *Ἰησοῦ Χριστοῦ cum* ℵ*CEKLM syr utr.*, aber gegen *syr cur.* — Matth. 1, 25 (p. 23. 25. 26): *„in sanctitate habitabat cum ea, donec peperit primogenitum" cum syr cur.* — Luc. 2, 34 f. lautete also: *„Ecce hic stat in ruinam et in resurrectionem et in signum contradictionis et tuam ipsius animam. Pertransibis gladium"* (p. 28 sq.) So auffallend und unverständlich diese Lesart ist, so ist sie zunächst festzuhalten. (Der eine armenische Codex [A] liest freilich: *pertransibit gladius*; indessen da Ephraem die Stelle also erklärt *gladius quippe, qui sepivit paradisum propter Evam, tollebatur per Mariam. Vel: „pertransibis gladium", i. e. negationem*, so hat er unzweifelhaft das gelesen, was B bietet, der überhaupt der vorzüglichere Codex ist.) Im syrischen Tatian scheinen aber weiter die nächsten Worte nach *„gladium"* gefehlt zu haben; denn Ephraem fährt fort: *Sed Graecus clare dicit: Revelentur in multis cordibus cogitationes.* Welch einen *textus Graecus* hier Ephraem meint, ob die griechische Harmonie oder ein vollständiges Lucas-Evangelium, darüber siehe unten. — Joh. 1, 17 wird p. 36

Digitized by Google

so citirt: „*Per Moysen est lex; veritas ejus per Jesum dominum nostrum*"; doch ist das „*ejus*" möglicherweise Zusatz des Commentators. — Joh. 1, 29 (p. 41): „*Ecce, hic est agnus dei, hic est, qui venit, tollere peccata mundi.*" — Bei der Wiedergabe der Perikope Matth. 3, 14 f. (p. 41 f.) erzählt Ephraem: „*dominus noster dextram ejus (scil. Joannis) sumpsit et super caput suum posuit.*" Diese Worte sind von Mösinger nicht gesperrt gedruckt: es ist daher nicht unzweifelhaft, dass sie der Harmonie zuzuweisen sind. — Joh. 1, 48 (p. 50): „*Ecce verus scriba Israelita, in quo dolus non est*", eine sonst unbezeugte Lesart. — Zu Joh. 2, 1 f. bemerkt Ephraem (p. 53): „*Graecus scribit: Recubuit et defecit vinum.*" Bekanntlich ist Joh. 2, 3 unsicher überliefert, aber diese Form bietet sonst kein Zeuge. — Matth. 5, 3 (p. 62): „*Beati sunt pauperes in spiritu suo*", sonst unbezeugt. — Matth. 8, 10 (p. 74): „*Non in aliquo in Israel tantam fidem inveni*", so auch B, viele gute Minuskeln, *syr cur., lat. vet., Op. imperf. in Mt.* — In der Perikope von der Blutflüssigen findet sich, wie es scheint als Bibelcitat, der Satz: „*quo plures veniebant, ait, tanto magis morbus invalescebat*" (p. 84). — Marc. 6, 7 (p. 90. 115) lautete: „*Misit eos binos juxta similitudinem suam*"; die letzten drei Worte gehören wirklich zum Text der Harmonie. — Matth. 10, 23 (p. 95): „*Amen dico vobis, non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos.*" — Matth. 11, 4 (p. 100): „*Ite et narrate Joanni (non quod audistis, sed* = Zusatz des Ephraem) *quod vidistis, Ecce coeci vident et claudi ambulant etc.*"; eine sehr überraschende Lesart. — Matth. 11, 25 (p. 116) schreibt Ephraem: „*Gratias ago tibi, pater coelestis (in Graeco dicit: „Gratias ago tibi, deus pater, domine coeli et terrae")*; jene Lesart ist sonst gänzlich unbezeugt. — Matth. 11, 27 (p. 117, s. auch p. 216): „*Nemo novit patrem nisi filius, et nemo novit filium nisi pater*"; so auch bei Justin, den clement. Homilien, bei Gnostikern des zweiten Jahrhunderts u. s. w. — Joh. 6, 44 (p. 137): „*nisi pater, qui misit me, trahet eum ad me (ad ipsum" A)* — Joh. 5, 14 (p. 147): „*En sanus factus es, exinde noli peccare, ne alio*

Digitized by Google

quodam tibi opus sit", eine vielleicht nur verderbte Lesart; in den vorhergehenden Versen ist einiges gekürzt. Dies scheint nicht selten vom Verfasser der Harmonie geschehen zu sein. — Matth. 16, 13. 14 (p. 153): „*Quid de me dicunt homines, quod sit filius hominis? Respondent ei: Nonnulli dicunt, quod sit Elias, alii quod sit Jeremias.*" Die Harmonie hat also in Vers 13 mit sehr vielen griechischen Majuskeln und syr cur. *μέ* gelesen; in Vers 14 fehlte *Ἰωάννην τὸν βαπτίστην*. Die Auslassung ist keine zufällige, da Ephraem in seiner Erklärung nur „Elias" und „Jeremias" berücksichtigt. P. 156f. führt Ephraem den Spruch so an: „*Quid dicunt de me homines, quod sim? ei dixerunt: Alii dicunt, quod Elias sis, alii Jeremias, alii unus ex prophetis.*" Aber diese Fassung kommt nicht in Betracht, da Ephraem hier nicht seiner Vorlage folgt, sondern selbst die Worte beiläufig anführt. Von entscheidender Wichtigkeit ist aber die Textgestalt von Vers 15—20. Die Verse lauten: „*Vos autem quid dicitis de me, quod sim? Simon locutus est: Tu es Christus, filius dei vivi. Et respondit: Beatus es, Simon. Et portae inferi te non vincent. Tu es petra.*" Es liegt hier keine Textverkürzung durch Ephraem vor, sondern so hat die Harmonie wirklich geboten; denn 1) das *ἀποκριθείς* Vers 17 lässt auch *syr cur.* weg; 2) die Worte lauten „*te non vincent*", also war die Phrase direct auf Petrus bezogen; 3) Ephraem commentirt sie auch so, denn er fügt unmittelbar hinzu: „*i. e. quod non destruetur fides tua. Quod enim dominus aedificat, quis potest destruere, et quod dominus subvertit, quis potest suscitare?*" Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass in der Harmonie alles, was wir zwischen der Seligpreisung und dem Satze „*et portae etc.*" im Matthäus jetzt lesen, fehlte, d. h. die ganze Phrase vom Kirchenbau. Nun spricht zwar im folgenden Ephraem vom Baue der Kirche, aber die Art, wie er es tut, beweist, dass er in seiner Textvorlage dafür keinen Anhaltspunkt hatte, wie er denn auch Petrus und die Gründung der Kirche gar nicht zusammenstellt. Augenscheinlich schwebte ihm aus einem anderen Texte eine Reminiscenz vor, aber er hat sie nicht einmal deutlich zum Ausdruck

Digitized by Google

gebracht. Die Harmonie bot aber nachträglich noch die eine Phrase „*tu es petra*". So kurz und einfach lautet sie; denn Ephraem commentirt sie mit folgenden Worten: „*illa petra, quam erexit, ut Satanas in eam offenderet. Econtra Satanas hanc petram domino opponere voluit, ut in eam offenderet, quum Petrus ad dominum diceret: Absit domine etc.*" Also — was Ephraem richtig erkannt hat — der Text, wie ihn die Harmonie bietet, sichert Petrus nur zu, dass er die satanische Versuchung überwinden werde; jede Beziehung auf die Kirche fehlte. Ist es zu kühn aus diesem Fehlen zu schliessen, was schon lange vermutet worden ist, dass im ursprünglichen Matthäustexte jene Phrasen von Petrus und der Kirche wirklich nicht enthalten waren, dass sie erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinzugefügt worden sind? Denn warum sollte sie, den tatianischen Ursprung der Harmonie vorausgesetzt, Tatian weggelassen haben, wenn er sie im Matthäus gelesen hat? Dazu kommt, dass auch der verdächtige Abschnitt Matth. 18, 15—18, wo ebenfalls vom „Binden und Lösen" und von der „Kirche" die Rede ist, von Ephraem aus seiner Vorlage nicht citirt wird, während er doch sowohl aus 18, 19—22, als 18, 10—14 (p. 162—165) anführt. Ich meine, man darf hieraus den Schluss ziehen, dass jene beiden Abschnitte auch noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Matthäus nicht zu lesen waren. — Luc. 9, 35 (p. 157): „*Hic est filius meus dilectus; ipsum audite et vivetis*"; die letzten Worte sind sonst unbezeugt; Zusätze finden sich auch bei Anderen. Der Text der Verklärungsgeschichte ist teils dem Matthäus, teils dem Lucas entnommen. — P. 163 führt Ephraem in seiner Erklärung von Luc. 16, 1—9 folgendes an: „*Emite vobis, ait, o filii Adami, per haec transitoria, quae non sunt vestra, id quod vestrum est, quod non transit.*" Mösinger bemerkt dazu: *quid insertum „ait" significet, ignoro* — man wird hier aber an den im zweiten und dritten Jahrhundert so oft von Kirchenvätern und Häretikern angeführten Spruch Christi: „Werdet gute Geldwechsler" erinnert. Mit diesem Spruch kann jenes Citat zusammengestanden haben, und auch der Ort (bei Luc. 16, 1—9) ist ein sehr

Digitized by Google

passender. Indessen lässt sich mit Sicherheit deswegen nicht urteilen, weil die Worte im Armenier nicht *in rubro* gestanden zu haben scheinen, mithin nicht ausdrücklich als Citat aus der Harmonie bezeichnet sind. — Matth. 18, 20 lautete (p. 165): „*Ubi unus est, ibi et ego sum, et ubi duo sunt, ibi et ego ero*"; der Text hatte hier also einen bedeutenden Zusatz; Ephraem commentirt denselben durch die Bemerkung: „*ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est.*" Ephraem bezieht also die Phrase auf die Mönche. Sie wird trotzdem dem ursprünglichen Bestande der Harmonie angehören. — Joh. 7, 8 (p. 167): „*Non ascendo in festo hoc*"; so *syr cur.*, Tischendorf. — Joh. 3, 13 (p. 168. 187. 189) bietet die Harmonie ohne den Zusatz des Receptus mit ℵ B Orig. — Matth. 19, 16. 17 (p. 169. 170. 171. 173): „*Quid faciam, ut vivam? ... Cur vocas me bonum. Nemo est bonus, nisi tantum unus pater, qui in coelis*" (so wahrscheinlich in der Harmonie; Ephraem citirt ll. cc. den Text verschieden; vielleicht lautete er: „*unus tantum est bonus, pater, qui in coelis est*"); s. zu dieser Fassung Justin, Dial. 101, die Marcianer bei Iren. I, 20, 2, die Naassener bei Hippol. V, 7 p. 102, die clem. Hom. XVIII, 1. 3. — Matth. 20, 15 (p. 177): „*Aut non habeo potestatem, in domo mea faciendi, quae volo?*" — Luc. 20, 34f. (Matth. 22, 30f.) lautet (p. 194): „*Valde erratis, quia filii adulti hujus mundi uxores ducunt etc.*" — Joh. 8, 1—11 (die Perikope von der Ehebrecherin) scheint in der Harmonie nicht enthalten gewesen zu sein; Ephraem führt den Abschnitt Kap. 7, 37f. an und wiederum 8, 37f. (p. 196f.) — Joh. 8, 58 (p. 197): „*Antequam Abraham erat, ego jam fui (sum?).*" — Joh. 11, 8 (p. 200): „(*Respondent ei*): *Judaei te quaerunt occidere, et tu iterum illuc abis.*" Dazu fügt Ephraem hinzu: „*Sed ubi dolores sunt, ait, illuc festinat medicus.*" — Luc. 19, 42 (p. 207): „*Si cognovisses tu saltem hunc diem pacis tuae, sed abscondita est pax a facie tua.*" — Luc. 22, 18 (p. 222): „*In posterum* (Matth. 26, 29) *non bibam ex hoc genimine vitis usque ad regnum patris mei.*" — Luc. 22, 31 (p. 222): „*Ecce Satanas accepit per-*

Digitized by Google

missionem, cribrandi vos ut triticum etc." Diese auffallende Lesart ist sonst unbezeugt. — P. 223 citirt Ephraem folgendes als Spruch Christi: *(Inimicus)* „*apud me non invenit quidquam suum, et ego vici mundum.*" Die zweite Hälfte = Joh. 16, 33, die erste ist sonst unbezeugt. — Luc. 22, 36 (p. 223): „*Qui non habet gladium suum, emat sibi gladium.*" Sonst unbezeugt. — Joh. 16, 7 (p. 225): „*Si enim ego non abiero, paraclitus ad vos non veniet et omnis veritas vobis non innotescet.*" — Joh. 17, 1. 5 (p. 227): „*Clarifica filium tuum et filius tuus clarificabit te .... Da mihi gloriam a te ex ea, quam dedisti mihi, antequam mundus factus esset.*" Dies ist die merkwürdige Stelle, wo Ephraem dem Texte seiner Harmonie eine andere unter dem Titel „*lectio*", also als kanonischen Grundtext, entgegenstellt. Er sagt: „*quoniam et lectio* (Mösinger übersetzt dem Sinne nach richtig: „*scriptura*") *sic habet et aperte dicit: „Glorifica me ea gloria, quam habui coram te, antequam mundus fieret.*" *Sed et per illud: „Gloria filium tuum, ut et filius tuus te glorificet*" (p. 228). Dieser Text stimmt in der Tat mit dem *Recept.* wörtlich. — Luc. 22, 44 (p. 235): *Et factus est sudor ejus, ut guttae sanguinis,* so Just., Dial. 103, *syr cur.* — Luc. 23, 43 (p. 245): „*Mecum eris in horto voluptatis.*" Diese Proben — ich hoffe die wichtigsten Stellen zusammengestellt zu haben — mögen genügen. Noch sei darauf hingewiesen, dass die Leidensgeschichte mit grossem Geschick aus Matthäus, Lucas und Johannes componirt ist.

10) Für ein sehr hohes Alter der von Ephraem benutzten Harmonie spricht aber auch die Beobachtung, dass Tatian sich in der Chronologie an die Synoptiker gehalten und das Johannes-Evangelium so eingearbeitet hat, dass er den dort gebotenen Stoff auf das eine Lehrjahr Jesu verteilte. Es fehlen nämlich nicht nur die chronologischen Angaben bei Johannes in der Harmonie — sie könnten zufällig von Ephraem nicht erwähnt sein —, sondern die Johannesperikopen Kap. 2—11 sind auch so disponirt, dass man schliessen muss, der Verfasser habe sie in den Rahmen eines Jahres gestellt wissen wollen. Die Tempelreinigung (sie wird nach

Digitized by Google

Joh. 2 erzählt) ist in das 15. Kapitel nach Marc. 10, 46 f., aber vor Matth. 21, 19 u. 21, 1 f. untergebracht (p. 181); Joh. 4, 1—42 steht nach der Perikope von dem cananäischen Weib (p. 140 f.) u. s. w. Lässt sich auch nicht mit völliger Sicherheit urteilen, so ist es doch überaus wahrscheinlich, dass die Harmonie einen mehrmaligen Aufenthalt Jesu in Jerusalem in dem Laufe eines Jahres angenommen hat. Bekanntlich haben aber nicht nur die Valentinianer, sondern auch andere trotz der Kenntnis des Johannesevangeliums an der einjährigen Lehrwirksamkeit Christi festgehalten.

11) Mösinger (p. IX) macht darauf aufmerksam, dass der Evangelientext der Harmonie *„communiter a textu versionis Syriacae, quam Peschito vocant, differt et cum textu evangelii Syriaci consonat, quod Curetonus edidit, et versione Peschito antiquius recte asserit“*, und verheisst in einer besonderen Untersuchung hierauf eingehen zu wollen. Der verdiente Mann hat diesen Plan nicht mehr ausführen dürfen. Seine Beobachtung ist in der Hauptsache richtig (s. die Hinweise oben sub 9); doch geht die Uebereinstimmung nicht soweit, als man nach obigen Worten vermuten dürfte. Die Zahl der Abweichungen der Harmonie von *Syr Cur.* (publicirt von Cureton 1858, von Tischendorf in der *editio major N. T. VIII.* bereits verwertet; s. Rödiger, Monatsberichte der Berliner Akademie 1872, S. 558 f. und Hermansen, *Disputat. de codice evv. Syriaco, a Curetono typis descripto. Havniae 1859* — letztere Schrift ist mir bisher nicht zugänglich gewesen) ist keine geringe. Nun hat aber Zahn in den Gött. Gel. Anz. 1877, St. 6 S. 183 f. die Entdeckung angekündigt, dass Aphraates in seinen Homilien das Diatessaron benutzt hat (s. die Ausgabe der 23 Homilien von Wright nach syrischen Manuscripten 1869; 19 von ihnen sind auch armenisch erhalten und bereits 1756 vom Cardinal Antonelli ins lateinische übersetzt und edirt worden, s. auch Gallandi, Bd. V. Eine Uebersetzung der 1.—4., 7., 12., 18., 22. Homilie aus dem Syrischen hat Bickell 1874 in der „Bibliothek der Kirchenväter“ [Kempten] Nr. 102. 103 gegeben. *Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae sermones* hat Sasse 1878 veröffentlicht. P. 36 sq.

Digitized by Google

handelt er von dem Neutestamentlichen Texte, den Aphraates benutzt hat. Sasse hat erkannt, dass derselbe von dem Vulgärtexte so stark abweicht, dass die Annahme einer besonderen Recension unabweislich ist; er ist auch bereits auf die Verwandtschaft des *Syr Cur.* mit dem Text des Aphraates aufmerksam geworden, aber jene Entdeckung Zahn's hat er leider nicht gekannt und daher nicht geprüft; s. auch Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1879, Nr. 13). Es ist also Aussicht vorhanden, aus einer genauen Vergleichung des Textes der Harmonie bei Ephraem, der Evangeliencitate bei Aphraates, des *Syrus Curetonianus*, eventuell der Peschito und der Werke Ephraems den Text des alten Evangelienbuches genauer festzustellen. Auch die Evangelienerklärungen des Dionysius Barsalibi sind hinzuzunehmen; denn Assemanni (Bibl. orient. II, p. 157sq.) sagt, dass jener in seiner Evangelienerklärung den Commentar Ephraem's zu den Evangelien hie und da citirt habe (die Commentarii des angeblichen Theophilus werden bei der Herstellung des Diatessaron schwerlich etwas austragen [1]). Verfasser muss auf die Lösung dieser weitschichtigen Aufgabe verzichten, da ihm die Kenntnis des Syrischen abgeht und da es zunächst Zahn's Sache ist, seine Entdeckung betreffs Aphraates zu erhärten. Der *Syrus Cur.* enthält auch die Genealogien; aber, wie bemerkt, ist seine Verwandtschaft mit der Harmonie Ephraem's keine so grosse, dass diese Beobachtung der vorausgesetzten Identität zwischen dieser und dem Diatessaron Tatian's gefährlich werden könnte. Das Verhältnis zwischen *Syrus Cur.* und der Harmonie kann höchstens ein mittelbares sein, sofern die Uebersetzung des Diatessarons in der syrischen Kirche sich an jenen Text angeschlossen hat. Schliesslich sei bemerkt, dass der Amerikaner Abbot — der einzige, der meines Wissens bisher von Mösinger's Publication öffentlich Notiz genommen hat — in seiner Schrift: „The authorship of the fourth gospel" (Boston 1880) an ein paar Stellen den Text der Harmonie mit dem des *Syrus Cur.* verglichen hat (p. 55 n. 4).

---

[1]) Beachtenswert ist jedoch die Notiz des Hieron. ep. ad Algas., Theophilus habe eine Evv.-Harmonie verfasst.

Digitized by Google

12) Die wunderliche, nicht dem Hippolyt entnommene Angabe des Epiphanius, dass Einige das Diatessaron Tatian's das Hebräerevangelium nennen, ist durch die Harmonie Ephraem's nicht deutlicher geworden. Der Verfasser von *Supernat. Religion* hat auf dieselbe grosses Gewicht gelegt; das Richtige findet sich schon bei Westcott und neuerdings bei Nicholson (The gospel according to the Hebrews 1879, p. 126f.). Beide weisen darauf hin, dass 1) das Diatessaron sowohl wie das Hebräerevangelium in semitischer Sprache cursirten und dass sie 2) teilweise genau in denselben Gegenden verbreitet waren. Auf diesen Tatbestand mag die confuse Notiz zurückgehen, und es erscheint unnötig, etwa zu der Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, dass manche Perikopen in beiden Evangelien gleichlautend redigirt waren (im Ebioniten-Ev. fehlten auch die Genealogien). Die Angabe aber, auf die in *Supernat. Relig.* ebenfalls ein so grosses Gewicht gelegt wird — dass Victor von Capua das Diatessaron „*Diapente*" nenne, kommt überhaupt nicht in Betracht, da Victor ja deutlich sagt, er habe in des Eusebius Kirchengeschichte diesen Titel, den Tatian selbst seinem Werke gegeben habe, gelesen. Er hat sich mithin in der Zahlangabe geirrt, und diese Annahme ist auch deshalb die gewiesene, weil er ausdrücklich sagt, bei Eusebius stehe, das Buch sei aus den vier Evangelien zusammengesetzt (s. das Richtige bei Semisch a. a. O., p. 28 sq.). Auf die Frage nach dem Verhältnis des lateinischen Tatian zu der Harmonie Ephraem's möchte ich hier nicht näher eingehen. Dass es zwei ganz verschiedene Arbeiten sind, ist jetzt noch offenbarer geworden (s. die Beschreibung des lateinischen Tatian bei Semisch p. 32 sq.). Auffallend aber ist neben anderen das eine, dass auch in der lateinischen Harmonie wie bei Ephraem Joh. 3, 1f. nach der Geschichte vom Einzug in Jerusalem gestellt ist Besteht nicht vielleicht doch eine Beziehung zwischen beiden Werken?

Ueberschlägt man die in den obigen zwölf Abschnitten zusammengestellten Beobachtungen und vergleicht sie mit dem, was im Eingange über das Diatessaron Tatian's ausgeführt ist, so darf unter Berücksichtigung der Geschichte

Digitized by Google

der Harmonie in der syrischen Kirche, genauere Prüfung vorbehalten, das Urteil schon jetzt als ein begründetes gelten, dass wir in der Evangelienharmonie Ephraem's das Werk des Tatian zu erkennen haben. Aus dem Commentare Ephraem's lässt sich zwar lange nicht in wünschenswertem, aber doch noch in beträchtlichem Umfange die Textgestalt des Diatessarons wiederherstellen, es lässt sich vor allem über Plan und Anlage desselben ein Urteil gewinnen. Die abstracte Möglichkeit bleibt natürlich offen, dass das Diatessaron im Laufe von zwei Jahrhunderten bereits verändert worden ist, und angesichts der Schicksale, welche andere akatholische Schriften in der Zeit zwischen 200 und 400 erlitten haben, erscheint jene Möglichkeit sogar wahrscheinlich. Indessen führt, soweit ich sehe, auch nicht eine sichere Beobachtung an der von Ephraem überlieferten Harmonie zu diesem Schlusse. Es zeigen im Gegenteil die eigentümlichen und durch hohes Alter ausgezeichneten Lesarten und wiederum die Verkürzungen (Fortfall der Genealogien, der Davidssohnschaft u. s. w.), wie sie noch Ephraem vor sich hatte, dass die Textgestalt des Diatessarons sich wesentlich treu erhalten haben muss.

Ist dies zugestanden, dann fällt freilich ein nicht grade günstiges Licht auf die Integrität des Textes, wie ihn schon die Väter des 3. Jahrhunderts und die ältesten Majuskeln darbieten. Allerdings ist es ja unzweifelhaft, dass Tatian den Text in Rücksicht auf die Herstellung eines einheitlichen Evangeliums zusammengezogen und frei gestaltet hat, und dass dem gegenüber im Vulgärtexte des dritten und vierten Jahrhunderts das Ursprüngliche oftmals bewahrt ist; aber anderseits ist nicht zu verkennen, dass das Diatessaron an manchen Stellen ältere Lesarten bietet; so z. B. vor allem bei dem *locus celeberrimus* Matth. 16, 17 f. Ueberhaupt lehrt Tatian's ganzes Verfahren, dass man mit den Evangelientexten bis zur Zeit ihrer Kanonisirung, d. h. bis c. 170 und hie und da gewiss noch länger, sehr frei geschaltet haben muss und dass es daher schwerlich mehr möglich ist, dieselben in ihrer ursprünglichen Gestalt genau wiederherzustellen. Von dem Verfahren Marcion's unterscheidet sich

Digitized by Google

das Tatian's nur graduell und quantitativ; denn dürfte man vielleicht auch geneigt sein, die Ausscheidung der Genealogien nicht auf Rechnung eines dogmatischen Vorurteils bei Tatian zu setzen — sie könnten weggelassen sein, weil sie sich zur öffentlichen Lesung, der doch Tatian mit seinem Werke dienen wollte, nicht eignen; man könnte auch vermuten, dass sie in den Evangelienexemplaren Tatian's noch fehlten —, so scheint doch die Ausmerzung der Davidssohnschaft und manches andere (s. sub 4) zu zeigen, dass sich Tatian bei seiner Redaction der Texte auch von dogmatischen Urteilen leiten liess. Freilich ist ein theologischer Standpunkt, für welchen an den Evangelien höchstens die Davidssohnschaft und die Genealogien anstössig waren, kein häretischer. Für die Geschichte des vierten Evangeliums ist es nicht unwichtig, dass Tatian es zwar bereits neben den drei ersten als ein ihnen gleichartiges Buch verwertet hat, dass er es aber noch der synoptischen Stoffgruppirung völlig unterordnet. Tatian erzählt nach Matthäus; die Johannesperikopen werden, so gut es geht, untergebracht. Der Chronologie des vierten Evangeliums hat also Tatian noch nicht getraut; dreissig Jahre nach ihm wurde das anders. — Ist einmal der Text des Diatessarons aus den oben (S. 489) genannten Quellen soweit möglich festgestellt, dann wird es gelten, ihn mit den Evangeliencitaten bei Justin und mit dem Evangelium Marcion's zu vergleichen. Durch Zusammenstellung dieser drei Zeugen wird eine Einsicht in den Text der synoptischen Evangelien, wie er zwischen den Jahren 130 und 170 gelesen wurde, eröffnet werden.

Tatian hat sein Diatessaron wahrscheinlich nach seiner *Oratio ad Graecos* und, wie es scheint, nicht in Rom, sondern im Orient verfasst. Auch die Geschichte der Verbreitung des Buches weist uns dorthin. Anderseits kann es nicht zu seinen spätesten Schriften gehören; denn diese sind von einem stark ausgeprägten gnostischen Geiste inspirirt gewesen, mögen auch die Kirchenväter seit Irenäus manches betreffs desselben übertrieben haben. Kann auch von einem „Abfall" Tatian's nur bedingt geredet werden, ist vielmehr die katholisch werdende Grosskirche selbst zwischen 160

Digitized by Google

und 180 exclusiver geworden, so ist doch unverkennbar, dass die Anschauungen Tatian's vom Christentum sich im Laufe seines Lebens geändert haben. In der *Oratio ad Graecos* lässt sich, misst man sie mit dem Maassstab des Irenäus, noch nichts Häretisches entdecken. Man kann in ihr nur Anknüpfungspunkte aufweisen für eine spätere Lehrauffassung, die ihn aus den Bahnen der zum Katholicismus strebenden Grosskirche hinausführen musste. Seine Antipathie gegen die hellenische Cultur und ihre Philosophie, seine Theorie von der Weltsele, seine Abneigung gegen die allegorische Methode und Aehnliches wäre zu nennen. Feste chronologische Daten für das Leben Tatian's zu gewinnen, ist ausserordentlich schwierig. In der *Oratio* erwähnt er den „erstaunlichen" Justin und den Proteus; aber es ist völlig unwahrscheinlich, dass er ihren Tod voraussetzt, obgleich man betreffs Justin's dies seit Eusebius anzunehmen pflegt. Tatian ist in Rom der Schüler Justin's geworden und hat ein eigenes διδασκαλεῖον gegründet, aber noch Niemand hat bestimmt, ob dies noch bei Lebzeiten Justin's oder nach dessen Tode geschehen ist. Nach Irenäus ist der „Abfall" von der Kirche und die Gründung einer eigenen Schule erst nach dem Tode Justin's erfolgt (I, 28); einer besonderen Ueberlieferung folgt Epiphanius h. 46, 1. Auch Celsus kennt eine spätere gnostische Schrift von ihm. Clemens Alexandrinus citirt ein paar Mal eine solche; Tertullian macht einmal eine beiläufige Angabe; aber chronologische Notizen teilen sie nicht mit (sie fehlen auch in den Philosoph., im kl. Labyrinth, bei J. Africanus). Nicht einmal darüber ist etwas ausgemacht, ob Tatian ein- oder zwei Mal nach Rom gekommen ist. Nimmt man den Irenäus beim Wort, so erscheint das letztere als das wahrscheinlichere. Der Asiat Rhodon nämlich bekennt nach Eusebius, h. e. V, 13, 8, dass er zu Rom Schüler des Tatian gewesen sei. Nun sagt Irenäus, dass Tatian erst nach dem Tode Justin's eine eigene und zwar heterodoxe Schule gegründet habe; die *Oratio* ist aber bereits nicht mehr in Rom, sondern im Orient geschrieben und ist doch noch nicht gnostisch. Also scheint es, dass Tatian später noch einmal nach Rom gekommen ist. Wie dem auch sein

Digitized by Google

mag — diese Bemerkungen sollen nur auf die Schwierigkeit der Fragen hinweisen —, aus Gründen, die hier zu entwickeln zu weit führen würde, erscheint die Ansetzung der *Oratio ad Graecos* entgegen der herrschenden Meinung auf die mittlere Zeit des Pius als wahrscheinlich. Man braucht die bestimmte Notiz des Epiphanius, Tatian habe sein διδασκαλεῖον um das zwölfte Jahr des Pius in Mesopotamien eröffnet, nicht nach Hieron. Chron. ad an. 12. M. Aurelii zu corrigiren. Auch die Chronologie des Lebens des Peregrinus ist dem angegebenen Ansatz für die *Oratio* günstig. Für das Diatessaron bleibt die Zeit c. 155 bis höchstens 175 offen.

Angesichts der Geschichte des Diatessarons in der Kirche, die ich hier nicht näher ausführen möchte, könnte der Gedanke auftauchen, ob nicht das Buch in syrischer Sprache abgefasst worden ist. Indessen 1) alle die uns sonst bekannten Werke Tatian's sind in griechischer Sprache geschrieben; 2) Tatian verrät nirgends, soweit wir urteilen können, auch nur eine Kenntnis des Syrischen; 3) griechische Recensionen des Diatessarons muss es gegeben haben, s. den Schreiber von min. 72 zu Matth. 27, 49 und die oben mitgeteilte Angabe von Scholz; 4) Eusebius hätte es schwerlich unterlassen, auf den syrischen Sprachcharakter des Werkes aufmerksam zu machen. Die griechische Abfassung des Diatessarons wird also auch für den feststehen dürfen, dem das „*tatiani*" im Muratorischen Fragment unannehmbar erscheint, der die Berührungen des späteren lateinischen „Tatian" mit der Harmonie Ephraem's für zufällige hält und somit die völlige Unbekanntschaft des Abendlandes mit dem Werke behauptet.

Ephraem hat das Diatessaron freilich nur in syrischer Sprache gekannt und jedenfalls muss die Uebersetzung eine sehr alte sein; sie wird vielleicht sogar früher gemacht worden sein als die der vollständigen Evangelienschriften. Ephraem setzt seiner syrischen Harmonie an einigen Stellen einen anderen Text entgegen. Dreimal geschieht das mit der Formel: „*Graecus clare dicit*" („*Graecus scribit*" „*in Graeco dicit*"), einmal mit der anderen „*lectio*" (*scriptura*): „*quoniam et lectio sic habet et aperte dicit*", ein paar Mal

Digitized by Google

wird neben der Harmonie ein anderer Text ohne ausdrückliches Citat eingeführt. (Auf das *„scriptura"* p. 61 ist hier nicht einzugehen, da es mit der Stelle, an welcher dasselbe steht, eine eigene Bewandtnis hat.) Von den drei citirten Stellen des *Graecus* stimmen zwei wörtlich mit dem Vulgärtexte (p. 29. 116 sq.), die dritte stimmt nicht, betrifft aber einen Vers, der auch dort schwankend überliefert ist (p. 53 zu Joh. 2, 3). Aber auch das mit *„lectio"* p. 228 eingeführte Citat aus Joh. 17 stimmt mit dem Vulgärtexte gegen den Text der Harmonie. Es wird somit wahrscheinlich, was oben schon angedeutet wurde, dass Ephraem unter *„Graecus"* nicht das griechische Diatessaron, sondern den griechischen, vollständigen Text der vier Evangelien verstanden hat. Ist dies vorauszusetzen, so folgt, dass Ephraem den Unterschied zwischen der Harmonie und den Evangelien gewürdigt hat, und dass nur letztere in vollständiger Gestalt damals kanonisches Ansehen in der syrischen Kirche besassen; denn das Diatessaron ist eben nicht *„lectio"* (*scriptura*). Welchen Text verstand aber Ephraem unter dem *Graecus?* Dass er eine etwa pünktlichere, syrische Uebersetzung so bezeichnet hat, ist doch nicht eben das Wahrscheinliche, vielmehr der Umstand, dass er neben der *scriptura* noch den *Graecus* citirt, macht es gewiss, dass er den Urtext zu Rate gezogen hat. Die alte Streitfrage also, ob Ephraem des Griechischen kundig gewesen ist, wird in bejahendem Sinne gelöst werden müssen (s. Zingerle, Ausgew. Schriften des h. Ephraem übers. Kempten 1870, Bd. I, S. 19f.). Zur Zeit Ephraem's war in Edessa das Diatessaron noch im Privatgebrauch, aber im Gottesdienst verwendete man es nicht; Ephraem hätte ihm sonst nicht eine andere Evangelienrecension als *„lectio"* entgegenstellen können. So fällt auch auf die Abfassungszeit der *Doctrina Addaei* von hier aus ein Licht. Völlig verdrängt wurde das Buch erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts, d. h. von jener Zeit ab, wo die „Reichskirche" sich durchsetzte und die Provinzialkirchen nach dem Verlust ihrer Eigenart dogmatische Spitzfindigkeiten zu „berechtigten Eigentümlichkeiten" umbildeten.

Digitized by Google

Nicht nur die Harmonie, auch die Erklärungen, die Ephraem ihr beigegeben, fordern ein besonderes Interesse heraus. Zwar im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von den sonst bekannten exegetischen Arbeiten Ephraem's. Es sind Scholien, Excerpte, die entweder gar nicht oder nur sehr lose mit einander verbunden sind. Ihr Inhalt ist meistens ein rhetorisch-theologischer oder ein polemischer; die sachliche Erklärung tritt ganz zurück oder wird doch nur sehr flüchtig gegeben. Interessantere Bemerkungen sind folgende: den Zöllner Luc. 5, 27 (Matth. 9, 9. Marc. 2, 14) nennt Ephraem „Jacobus" (p. 58); die Maria, welcher der Herr nach seiner Auferstehung erscheint und ihr verbietet, ihn zu berühren, identificirt er wiederholt mit der Mutter des Herrn. Dies ist keine blosse Flüchtigkeit (s. S. 29. 54. 269 f.). Hat vielleicht im Diatessaron Joh. 20, 1. 18 „ἡ Μαγδαλην ή" gefehlt? Die Ankunft der Magier verlegt er zwei Jahre nach der Geburt Christi (p. 40). Von dem *angulus templi*, auf welchen der Satan Jesum geführt, berichtet er, dass derselbe *„tamquam signum"* noch heute stehe, obwohl sonst kein Stein auf dem anderen geblieben sei (p. 44) u. s. w. Von allegorischen Erklärungen hat Ephraem sehr oft mehrere zur selben Stelle zur Verfügung. Nicht selten lesen wir, dass ein Vers entweder dies oder dies oder u. s. w. bedeute. So werden manchesmal fünf bis sechs verschiedene Deutungen zur Auswahl gestellt. Eine sachliche Einleitung zu der Evangelienharmonie hat Ephraem nicht gegeben. Er beginnt vielmehr mit dem theologischen Gedanken, in welchem seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die griechischen Theologen den Ertrag des Christentums ausdrücken: *„Quare dominus noster carnem induit? Ut ipsa caro victoriae gaudia gustaret, et dona gratiae explorata et cognita haberet. Si deus sine carne vicisset, quae ei tribuerentur laudes? Secundo, ut dominus noster manifestum faceret, se initio creationis ne quaquam ex invidia prohibuisse, quominus homo fieret deus, quia majus est, quod dominus noster in homine humiliabatur, quam quod in eo, dum magnus et gloriosus erat, habitabat. Hinc illud: Ego dixi: Dii estis."* Bald darauf geht er zur Erklärung von Joh. 1, 1 über. Den

Digitized by Google

Schluss des Buches bildet eine Anrede an Gott (p. 279 bis 285), welche in *Cod. B.* mit „*Preces*" überschrieben ist. Dann aber folgen noch (p. 285—288) einige nicht unwichtige historische Bemerkungen. Erstlich über die vier Evangelisten: „*Verba apostolorum non aequalia et eadem sunt, quia non simul evangelium scripserunt. Non enim mandatum acceperunt scribendi, ut Moyses jussus est tabulas conficere, sed sicuti propheta dicit: Dabo eis pactum foederis, non sicut illud, sed legem meam dabo in mente eorum et in corde eorum scribam illam. Attamen occasionibus provocati scripta confecerunt. Matthäus Hebraice evangelium scripsit, quod postea in linguam Graecam versum est. Marcus autem Simonem secutus est et quum in urbem Romam profecti essent, ut perfecte recordarentur, si forte propter longum temporis spatium aliquid in oblivionem veniret, Marcum orarunt, et scripsit, quodcunque acceperat. Lucas a baptismo Joannis (baptista Joanne?) exordium sumpsit, nam hic de incarnatione ejus locutus est et de regno ejus ex David, dum alter ab Abrahamo incepit. Venit Joannes et reperiens, verba eorum qui de genealogia et natura humana domini scripserunt, varias opiniones excitasse, ipse scripsit, quod non tantum homo erat, sed quod a principio erat verbum. Matthaeus hebraice scripsit evangelium, Marcus latine ab Simone in urbe Roma, Lucas graece, Joannes etiam graece scripsit Antiochiae* (die drei hervorgehobenen Worte fehlen in A), *quia in vivis permansit usque ad tempus Trajani.*" Diese Worte sind natürlich nicht etwa einer Einleitung zum Diatessaron entnommen, wie schon das über Lucas Bemerkte beweist. Sie enthalten im allgemeinen die herrschende Tradition über die Evangelien in Anlehnung an das, was Eusebius in der Kirchengeschichte zusammengestellt hat. Ueberraschend ist aber die Nachricht, Johannes habe sein Evangelium zu Antiochia geschrieben; sie findet sich in keiner *Subscriptio* einer Handschrift und, soviel mir bekannt, auch bei keinem Kirchenvater. Den syrischen Ursprung des vierten Evangeliums hat Wittichen aus inneren Gründen erschliessen wollen. — Dass Marcus lateinisch geschrieben habe, steht nicht nur in den

Digitized by Google

Subscriptiones mehrerer griechischer Handschriften, sondern auch in denen der Peschitocodices zu lesen (s. Tischendorf, N. T. edit. VIII. major I, p. 410). Ephraem lässt nun einen Abschnitt folgen über die Missionsgebiete der Apostel und ersten Missionare. Hier wird Johannes nach Kleinasien versetzt, Jacobus Zebedäi nach Gallien (!), Paulus soll nach Spanien gekommen sein; Simon, Jacobus Alphäi, Matthias werden nicht genannt; von Matthäus wird ein Levi unterschieden; von Thaddäus heisst es: „*unus ex septuaginta Urhae (Edessae) diebus Abgari, qui hujus loci praefectus erat, quem, quum aegrotus esset, sanavit.*“ Auch Crispus und Titus werden erwähnt. Zu diesem Abschnitte ist Zahn, Acta Joannis (1880) S. LXXII sq. CXXXIX sq. zu vergleichen. Ephraem lässt nun eine Notiz folgen über die Zeit der Zerstörung Jerusalems und bemerkt, dass damals bereits alle Apostel von Jerusalem entfernt waren. Endlich giebt er eine Uebersicht über die 7 + 1 jüdischen Secten. Die drei ersten (Pharisäer, Sadducäer, Essener) beschreibt er nach Josephus in Bezug auf ihre Lehre von der göttlichen Providenz. Er fährt fort: „*Rursus alia secta sunt Galilaei, qui semper sunt peregrinantes* (Aucher hat übersetzt ‚*quotidie habitatores*‘) *et alia Mazbuthazi* (*Cod. A.: Mazberchtenses, = Masbothaei*) *et Samaritani et Habionenses (Ebionitae) in medio Israelis.*“ Von den Samaritanern sagt er, sie leugneten die Todtenauferstehung, beteten nicht in der heiligen Stadt Jerusalem, sondern auf dem Berge Garizim an und erwarteten „*simplicem quendam prophetam venturum, qui disponet et explicabit ea, quae in prophetia Moysi obscura sunt.*“ Ueber die Sadducäer bringt er die Notiz nach, sie seien in den Tagen des Johannes entstanden (!), „*velut justos a populo se separantes et resurrectionem mortuorum negantes, in se ipsis confidentes, quia non oportet, ut ajunt, deum ob mercedem gratiae adorari et coli.*“ Die Johannesjünger nennt er als die letzte Secte: „*de Joanne gloriantur et dicunt, eum esse Christo majorem, qui ipse id testatus est dicens: Non est major in natos ex muliere, quam Joannes.*“ „*Haec ergo omnia inimicus fecit, qui dissidia et haereses in populum immisit, ut baptismum*

Digitized by Google

Christi evacuaret, ne esset credibilis." Mit diesen Notizen, welche mit den Angaben über die jüdischen Secten bei Hegesipp (Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samaritaner, Sadducäer, Pharisäer), Justin (Sadducäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer, Baptisten), den apostolischen Constitutionen (Sadducäer, Pharisäer, Masbothäer, Hemerobaptisten, Ebionäer, Essäer) und Epiphanius (Sadducäer, Scibä, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nazaräer, Ossener, Herodianer) zu vergleichen sind, schliesst Ephraem sein Buch [1]). In den „Scholien" ist er natürlich nicht auf diese Secten eingegangen; dort bekämpft er — von beiläufigen Ausfällen auf die Arianer und die pneumatomachischen Semiarianer abgesehen — hauptsächlich die Marcioniten [2]). Die Polemik gegen sie durchzieht sein ganzes Buch [3]); sie allein nennt er ausdrücklich (s. p. 41. 122f. 128f. 135) und sie meint er fast überall, wo er gegen ketzerische Lehren, ohne sie zu nennen, zu Felde zieht. Die Hauptlehren derselben werden beiläufig erwähnt und zwar in der authentischen Gestalt, die ihnen Marcion gegeben hat

[1]) Die Liste der jüdischen Secten ist mit der des Hegesippus identisch, nur die Ebionäer, die sich auch in der Liste der Constitutionen finden, sind hinzugefügt (s. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 25f. 30f.). Dieser Tatbestand ist für die Geschichte der Hypomnemata des Hegesipp nicht unwichtig.

[2]) Nur eine Stelle bildet eine Ausnahme. P. 220 führt Ephraem zu dem Verse: „*Melius ei erat, si natus non fuisset*" folgende Worte eines Gegners an: „*At si dominus crucem ascendere voluisset, in quam partem hoc verbum inclinabimus, num ad praescientiam, an ad inscientiam an ad fallaciam, cum dixit: Melius ei erat, si natus non fuisset. Quae sunt rationes, quae impedierunt, quominus poenitentia acceptationem mereretur?*" Mösinger will diese Worte einem Häretiker, vielleicht dem Marcion, beilegen. Dass dieser sie nicht geschrieben haben kann, liegt auf der Hand. Sie sind überhaupt schwerlich von einem Christen Am nächsten liegt die Vermutung, dass sie Julian's Schrift gegen die Christen und zwar dem verlorenen zweiten Buche angehören. Die Argumentation erinnert an manche Ausführungen im ersten Buch (s. Neumann, Kaiser Julian's Bücher gegen die Christen S. 5f.).

[3]) S. z. B. p. 41. 44. (45.) 47. 58. 60. 61. 75. 122f. 127f. 128f. 135. 157. 167. 169. 195. 199. 255f. P. 45 sind wahrscheinlich Manichäer gemeint, p. 183f. keinesfalls Marcioniten.

Digitized by Google

(s. die *termini technici: „Creator“, „Justus“, „deus legis“, „deus peregrinus“, „coelum tertium“, „species corporis“ etc.*). Dies Alles ist nun nicht neu; auch aus den früher bekannten Werken Ephraem's wusste man, dass sich dieser sehr eingehend mit den Marcioniten befasst hat. Ueberraschend und neu ist es aber, dass Ephraem in seiner *Expositio* an mehreren Stellen einer marcionitischen Schrift Erklärungen von evangelischen Perikopen entnommen hat und diese zum Teil wörtlich anführt. Diese Schrift gehört aber höchst wahrscheinlich Marcion selber an. Dies folgt noch nicht daraus, dass Ephraem den Marcion an einigen Stellen gradezu anredet (s. p. 135. 48f. 58), wohl aber aus einer Vergleichung der von Ephraem citirten marcionitischen Erklärungen mit der von Tertullian *adv. Marc. lib. IV.* berücksichtigten Auslegung des Evangeliums durch Marcion. Dieser hat nämlich nicht nur einen Kanon neutestamentlicher Schriften redigirt und daneben ein Werk geschrieben, welches den Gegensatz der alten und der neuen Offenbarung aufweisen sollte, sondern er hat auch durchgehends den von ihm aufgestellten Kanon commentirt, wobei hier dahingestellt bleiben soll, ob dies in einer besonderen Schrift oder in den „Antitheses“ oder im Zusammenhang mit der Publication des Kanons geschehen ist. Ephraem's *Expositio* bietet uns also neben dem Diatessaron Tatian's noch Bruchstücke einer zweiten Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, mag sie auch von Späteren etwas überarbeitet sein. Leider aber teilt er sie in einer so abgerissenen Gestalt mit, dass sehr vieles völlig dunkel bleibt. Mösinger hat so gut wie nichts dazu getan, die grossen Schwierigkeiten hier zu lösen. Auch die Aufgabe dieser Zeilen soll es nicht sein, die marcionitischen Fragmente durchgehends verständlich zu machen. Nur das wichtigste soll hier zusammengestellt werden.

1) P. 122f. bemerkt Ephraem zu dem Verse: *„Beatus erit venter, qui te portavit“* folgendes: *„Marcion dicit: His verbis solummodo tentarunt, num vere natus esset. Et eo quod dicitur: Ecce mater tua et fratres tui quaerunt te, idem significatur. Quinimmo et corpus suum dedit eis ad*

Digitized by Google

manducandum? Cur? Ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere." Diese Worte sind auch in *Cod. A.* als marcionitische ausdrücklich bezeichnet; es folgt die Widerlegung Ephraem's. Zur Sache ist Tertullian adv. Marc. IV, 19 zu Luc. 8, 20 (*„Ad hanc primam propositionem nostram solet ex diverso responderi: Quid enim, si temptandi gratia nuntiatum est ei?"*), adv. Marc. IV, 26 zu Luc. 11, 27 (auch nach Tertullian hat Marcion beide Stellen mit einander combinirt), adv. Marc. III, 11 (zu Luc. 8, 20 und 11, 27), Epiph. h. 42. p. 325 sq., Tertullian adv. Marc. IV, 40 zu Luc. 22, 19 zu vergleichen.

2) P. 47: *„Rursus qui dominum nostrum per nativitatem maculam contradixisse dicunt, ignorant, se in errore versari, neque instrui possunt, quoniam superbia inflati sunt, sicuti nec timent, quia poenitentiam non ajunt.*" Hiezu sind die „Invectiven" Marcion's gegen Ehe, Zeugung und Geburt bei Tertullian, z. B. *de carne* 2—5, adv. Marc. III, 11 zu vergleichen.

3) Zur Perikope von der Heilung des Gichtbrüchigen, speciell zu den Worten: *„dimissa sint tibi peccata"* bemerkt Ephraem (p. 60): *„Quae peccata ei dimisit? Certe ea, quae in ipsum commiserat. Quomodo ergo alienus est a lege? Et quid sive ei sive patri ejus debebant homines, qui per nullum opus potentiae nec in justitia nec in legislatione eum senserunt? Peccata ergo, quae coram deo legis debita contrahunt, quomodo dimisit Jesus, nisi cum illo per generationem conjunctus esset? Aperte potius per haec dictum est, quod filius ejus est. Quia paralyticus in ipsum peccavit, punivit eum in carne. Juxta doctrinam Jasowa (cod. A: „Jajswa") dicunt: „Ad quid opus erat domino dicere: dimissa sunt tibi peccata tua." Sane hoc ei opus non erat, si ille non propter peccata paralysi afflictus erat. Et quare ei condonavit, nisi ipsi debitor erat paralyticus? Aut nisi ipsius debitor erat, quid profuit ei, ut diceret dominus: Dimittuntur tibi peccata tua? Quamvis enim peccata non dimissa essent, nihil paralytico nocuissent, postquam semel a vindicta per misericordiam et boni-*

Digitized by Google

tatem liberatus erat." Ephraem geht hier ohne Zweifel auf eine ihm vorliegende marcionitische Erklärung der Stelle näher ein (s. Tertullian adv. Marc. IV, 10). Aber was ist die *doctrina „Jasowa"?* Ich habe mich ihretwegen an Professor P. de Lagarde gewendet; aber selbst er wusste im Augenblicke nicht zu helfen. Man könnte vermuten, Ephraem habe in boshafter Weise die marcionitische Meinung so verdrehen wollen, dass sie den Sinn bekäme: „Warum hat der Herr überhaupt gesagt: Dir sind deine Sünden vergeben?" In diesem Falle dürfte man annehmen, statt „Jasowa" sei „Juliani" zu lesen. Allein P. de Lagarde teilt mir mit, dass die Entstehung einer Lesart „Jasowa" aus „Juliani" im Armenischen nicht leicht begreiflich sei [1]). So bleibt diese Stelle zur Zeit noch dunkel. Im Einzelnen nicht verständlich, weil handschriftlich verderbt, ist auch das gleich folgende (p. 61), wo Ephraem auf die marcionitische Erklärung des Abschnittes Luc. 5, 30f. eingeht; aber die Parallele zu Tert. adv. Marc. IV, 11 init. ist wiederum frappant.

4) Nach Anführung von Matth. 13, 54 sagt Ephraem (p. 128f.): *„Nonne dabatur et alius populus, aut alia terra, quam Judaeorum? Sed hoc scriptum est, ut Marcionistae mendacii arguerentur et reprehenderentur. Post haec, ait, intravit juxta morem suum in synagogas eorum die sabbati. Et quaenam erat consuetudo ei qui tum advenit? Nam modo in Galilaeam venerat. Nec coeperat docere extra synagogam, sed in synagoga* (die Sätze ermangeln des verständlichen Zusammenhangs). *Ex cultu enim eorum probatur, quod de deo eorum ad eos locutus est; secus enim extra synagogas eum praedicare oportuit. Ingressus est in Bethsaida (sic)*

[1]) „Durch Mösinger" — schreibt P. de Lagarde mir in einem Briefe vom 22. December 1880 — „ist bekannt geworden, dass die Mechitharisten im Ephraem nicht gut gearbeitet haben: ich misstraue allen Drucken dieser Leute, denen jede Methode fehlt: vergleichen Sie z. B. in meinen *Orientalia II*, 48. Die zweite Abhandlung der *Orientalia II* ist ein Beweis, wie wenig mit einem einigermassen schwierigen Texte in Venediger Ausgabe anzufangen ist."

Digitized by Google

ad Judaeos et nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt, nisi hoc unum: Medice cura te ipsum. Et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. Non est verosimile, quod hoc verbum Christi ad iram eos excitavit." Es folgt nun die Widerlegung Ephraem's, beginnend mit dem Satze: „*At si de creatore ad eos locutus esset, etc.*" Diese Worte beweisen, dass wir es hier wirklich mit einem marcionitischen Stück, nicht aber mit einem Einwurf Julian's, wie es scheinen könnte, zu tun haben. Die Erklärung des Stückes bietet nicht geringe Schwierigkeiten; ich verweise nur auf das „Bethsaida" und auf die Dunkelheiten des Zusammenhangs. Soviel ist aber deutlich, dass die Marcioniten die Perikope teilweise für falsch überliefert ansahen und verwarfen. Im Evangelium des Marcion, in welchem Kapitel 3, 1, mit 4, 31 verbunden, den Anfang bildete, stand Luc. 4, 16—30 wenigstens teilweise (s. adv. Marc. IV, 8). Tertullian macht hier ganz ähnliche Bemerkungen gegen Marcion wie Ephraem, argumentirt aber ausserdem aus dem stehengelassenen „Nazareth". Dies scheint später von den Marcioniten in „Bethsaida" verändert worden zu sein, um vermeintliche alttestamentliche Beziehungen abzuschneiden.

5) P. 135: „*At si Jesus, ut tu Marcion dicis, corpore non erat indutus etc.*"

6) Zur Verklärungsgeschichte bemerkt Ephraem p. 157: „*Et si deus peregrinus est Christus* (s. auch das „*peregrinus*" p. 61), *cur Moyses et Elias cum eo loquebantur? Nonne Christus is est, qui Moysen ad vitam et Eliam de coelo vocavit? Et ecce ex priori tempore Justi eos adduxit. Si autem vi ascendens Eliam de coelo deduxit, non est bonus, quia ex ulnis Justi rapuit Eliam et testem sibi deduxit. Et si bonus sine Justo Moysen investigavit et ejus potitus est, furto reum se fecit, quia et ossa, quae Justus a facie hominum abscondit, ex sepulcro eruit et eduxit. Et quum vox de coelo fieret: Hic est etc., ubi tum erat Justus? Num timuit et se abscondit et non prodiit*

Digitized by Google

ad vocem illius? Aut num haec vox Peregrini tacite praeteriit, quia Justus audisset? Sed ecce, super tertium coelum est, ut dicunt, et Justus quoque super coelos est. Quomodo ergo haec vox et haec verba eum pertransierunt, quin ea perciperet? et si percepit, cur tacuit ad omnem hanc gloriationem, quae de eo praedicata est?" Ephraem hat hier augenscheinlich eine Erklärung Marcion's zu dieser Stelle vor sich; zu vergleichen ist Tertullian adv. Marc. IV, 22, s. auch IV, 7 init. I, 19. I, 15: „*caelum tertium.*"

P. 255 f. (zum Ausgang der Leidensgeschichte) bemerkt Ephraem: „*Qui ergo dicunt, corpus salvatoris nostri speciem quandam fuisse, ut corpus angelorum, qui in domo Abrahae ederunt, convicti arguuntur etc.*" Dann zur Sonnenfinsternis: „*Et si Christus filius erat Peregrini, sol in crucifixione ejus non esset tenebratus, sed ille creator lucem abundantiorem sparsisset, quia inimicus a facie ipsius ablatus esset, et lucem super Judaeos oriri fecisset, quia ipsius voluntatem perfecerunt. Et templum velum pretiosum induisset, quia a querelis inimici sui liberatum, et solutor legis ex eo ejectus esset. At pater Peregrini forsitan adduxit tenebras? Sed ecce non sunt tenebrae apud eum; neque si tenebrae apud eum essent, eas adduxisset, primo, quia deus bonus est, dein, quia ille dixerat: Dimitte eis, quia nesciunt, quod faciunt.*" Zur Bemerkung über den Leib Christi ist Tertullian adv. Marc. III, 9. *de carne* 3 zu vergleichen. Es geht aus diesen und anderen Stellen hervor, dass Marcion zum Erweise seiner Lehre vom Leibe Christi wirklich die Analogie mit den Engeln, die Abraham besucht haben, geltend gemacht hat. Zur zweiten Hälfte s. Tertullian adv. Marc. IV, 42. Hier wie auch sonst frappirt die Uebereinstimmung in der Polemik Tertullian's und Ephraem's: „*Ecce autem et elementa concutiuntur. Dominus enim patiebatur ipsorum. Ceterum adversario laeso caelum luminibus floruisset, magis sol radiis insultasset, magis dies stetisset, libenter spectans pendentem in patibulo Christum Marcionis.*"

Digitized by Google

Dies sind die wichtigsten Stellen [1]). Mit ihnen schliesse ich diesen Bericht. Er macht nicht den Anspruch, aus dem Commentar Ephraem's erschöpfend die Schätze gehoben zu haben, die für die Geschichte der ältesten christlichen Literatur in ihm aufbewahrt sind. Ohne Zweifel enthält Mösinger's Publication die bedeutendste Bereicherung, welche unsere Kenntnis der Geschichte des vorkatholischen Christentums in den letzten Jahren erhalten hat; auch der Fund des Bryennius muss hier zurückstehen. Eine eingehende Bearbeitung des bereits vor bald fünf Jahren erschienenen Werkes Ephraem's wird hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lassen.

[1]) P. 183f. widerlegt Ephraem zu Marc. 11, 13f. solche, welche die Perikope vom Feigenbaum allegorisch auf Jerusalem deuten und in dem Berge, welcher sich ins Meer stürzen kann, den Teufel sehen. Hier sind jedenfalls nicht Marcioniten zu verstehen, da die Perikope bei Marcion überhaupt nicht stand und sich auch Ephraem hier mit seinen Gegnern ganz friedlich auseinandersetzt.

Digitized by Google

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

III.

Die Kirche „das Reich Gottes".

Vornehmlich zur Verständigung über de civ. Dei lib. XX, cap. IX.

1. Das Wort „die Kirche ist das Reich Gottes" lesen wir, soweit bisher unsere Kenntnis der altchristlichen Literatur reicht, zuerst bei Augustin. Ich überschätze die Bedeutung dieser Tatsache nicht. Denn der dogmatische Gedanke ist längst vor ihm geneigt gewesen, die Gleichung beider Begriffe zu vollziehen. Gegenüber dem Montanismus mit seinen Zukunftshoffnungen und seinen Erwartungen des tausendjährigen Reiches in seiner Transcendenz wird von den Vertretern der kirchlichen Richtung der Blick beziehungsweise auf die Gegenwart gewendet [1]) und in der Kirche die Sphäre gesehen, in welcher das Reich Gottes in der Gegenwart eine relative Verwirklichung finde. Bei Irenäus ist auch nach meiner Meinung diese [2]) Würdigung der Kirche nicht zu verkennen [3]), obschon sie nirgends aus-

---

[1]) Lipsius in von Sybel's hist. Zeitschr., Bd. XXVIII, S. 261, vgl. S. 252. 253.

[2]) Ziegler, Irenäus der Bischof von Lyon (Berlin 1871), S. 284.

[3]) Die Tatsache, dass Irenäus das zukünftige Reich Gottes, das Reich der Herrlichkeit im Unterschiede von der Kirche auffasst, steht selbstverständlich der obigen Behauptung nicht entgegen. — Ueber die Vorstellung einer Entwicklung der Kirche, weiter einer Entwicklung, welche während der Dauer des Milleniums selbst (adv.

Digitized by Google

drücklich Reich Gottes genannt wird. Von Cyprian ward die Neigung zur Gleichsetzung beider nicht gestärkt. Und das könnte befremdlich erscheinen bei einem Autor, welcher die Kirche als organisirtes Institut und dieses wieder als die Sphäre der Seligkeit gefeiert hat, wie — abgesehen von dem Verfasser der Clementiner. — kein anderer vor ihm. *Ad regnum pervenire non poterit, qui eam (eccl.), quae regnatura est, derelinquit,* heisst es in der Stelle [1]), *de unitate.* Die Kirche und das Reich Gottes (der Zukunft) stehn in einem wesentlichen Zusammenhange; ja jene wird dereinst dieses werden. Die Mitgliedschaft an der einen bedingt die an dem andern. Das ist ein Gedanke, welcher in überaus ähnlicher Weise an manchen Stellen wiederholt worden ist; aber weder in den angeführten Worten, noch sonst sind von dem Bischof von Karthago beide Grössen irgendwie identifizirt. Das ist erst von Augustin geschehen.

Man könnte sich für berechtigt erachten zu dem Urteil, dass dieses uns erkennbare literarische Factum keine Gewähr dafür gebe, der letztgenannte habe zuerst so gelehrt, wie wir in dem angeführten Kapitel lesen. Darf man nicht vermuten, dass bereits in dem dritten Jahrhundert dieser oder jener denselben Gedanken geäussert hat, sei es literarisch in einer Schrift, welche nicht auf uns gekommen ist, sei es mündlich? — Diese Frage mag denjenigen Fachgenossen als verwunderlich erscheinen, die noch immer der Zuversicht leben, ja die Voraussetzung als eine selbstverständliche betrachten, dass die Quellen so beschaffen sein müssten, dass eine sichere (exacte) Erkenntnis des christlichen Altertums zu ermitteln sei. „Wir" sollen die Wissenden werden; folglich müssen die Quellen so reich und so eingerichtet sein, dass dieser Forderung Genüge geleistet werden kann. Diese Gedanken sind wohl niemals in dieser Schärfe ausgesprochen worden; aber sie scheinen mir ge-

---

haeres. lib. V, c. XXXII, § 1) stattfindet, s. die scharfsinnige Erörterung bei Schmidt, Die eschatolog. Lehrstücke, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. XIII, S. 590. 591.

[1]) Bei Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche, S. 641.

Digitized by Google

wissermassen die verborgenen Motoren mancher Ansprüche und Urteile zu sein [1]). Ich kann es daher nicht für überflüssig halten, an die — allerdings recht triviale — Wahrheit zu erinnern, dass die alten Autoren doch keineswegs zu dem Zwecke literarisch gearbeitet haben, um einen unseren Bedürfnissen entsprechenden Quellenapparat darzubieten. Wie viele haben nichts geschrieben, welche schreiben konnten; wie vieles von dem ist verloren, was geschrieben ist! Und wie manche Verfasser haben sich nicht bewogen gefühlt, über das sich zu äussern, über was sie nach dem Urteile mancher Wissenden in unserer Zeit sich äussern „müssten"! Das alles sind — so viel mir bekannt ist — von allen Seiten in thesi zugestandene Sätze; aber das wirkliche Verfahren der Forscher steht nicht immer damit im Einklang.

Noch neuerlich hat man sich mit der Frage beschäftigt, wann die Formel ἡ καθολικὴ ἐκκλησία aufgekommen sei. Dass man im Stande sein müsste, dieselbe in aller Bestimmtheit zu beantworten, scheint manchen selbstverständlich zu sein; denn im entgegengesetzten Falle hätten wir ja kein Wissen. Und wie wäre das erträglich! — Nun findet sich das berühmte Wort in der bekannten Stelle der *Ep. Ignat. ad Smyrn. c. VIII*, in dem *Martyrium Polycarpi*. Aber die Zeit der Entstehung beider Urkunden ist ja fraglich. Einige behaupten, dieselbe, sei es ungefähr, sei es genau zu kennen; aber die, welche gleichmässig das behaupten, stimmen nicht überein. Die einen sehen in dem letztgenannten Document nicht nur die früheste Quelle, aus welcher wir die Kenntnis des Sprachgebrauchs zu schöpfen hätten, sondern scheinen auch anzunehmen, dass das Mart. Pol. tatsächlich den Titel καθολικὴ zuerst gebraucht habe [2]). Andere, welche dasselbe in die Periode der Decischen Verfolgung meinen verlegen zu müssen, urteilen, Clemens von Alexandrien [3])

---

[1]) S. z. B. die Erörterung Keims, Aus dem Urchristentum (Zürich 1878), S. 116.

[2]) Ebendas., S. 114—118.

[3]) Lipsius, Ueber den Märtyrertod Polycarps in Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, Jahrg. 1874, S. 201. 213.

Digitized by Google

sei der erste Zeuge für diesen Sprachgebrauch, natürlich mit der (nicht immer ausgesprochenen) Einschränkung, unter den Autoren, deren Werke wir übrig haben. Denn dass nicht in einer der tausend literarischen Urkunden u. s. w., welche wahrscheinlich in den mittleren Decennien des zweiten Jahrhunderts abgefasst worden, uns aber verloren gegangen sind, das Wort vorgekommen, also nicht früher vorgekommen sein könne als bei Clemens, darf doch kein verständiger Kritiker behaupten. Und doch wird nicht selten von diesem sehr möglichen Falle abgesehen, infolge dessen die naive Voraussetzung befestigt, alle dogmatischen Gedanken einer gewissen Periode müssten in den noch vorhandenen Schriften, welche ihr angehören, ausgeprägt sein. Das ist aber doch ein so offenbarer Grundirrtum, dass zur Verdeutlichung desselben ein weiterer Beweis nicht nötig ist. Angenommen, es verhalte sich wirklich so in Bezug auf Clemens, wie soeben angegeben ist, so folgt doch daraus ganz und gar nicht, dass dieser Schriftsteller das Wort zuerst literarisch verwendet hat; noch viel weniger, dass dasselbe in dem persönlichen Verkehr der Christen, im Gespräch nicht früher gebraucht worden, als in der gleichzeitigen Literatur. Wie man diese Sätze bestreiten könnte, ist mir unfassbar. Nichts desto weniger geschieht dies tatsächlich. Die Illusion, welche die Vorstellung bereitet, die Literatur sei die sichere Beurkundung des ganzen Geisteslebens jener Generation, die abergläubige Vergötterung ihres Wertes führt nicht wenige Forscher in die Irre. Aber die damaligen Christen waren ja (Gott sei Dank!) nicht so schreiblustig als die heutigen; sie hatten an viel Wichtigeres zu denken als daran Bücher abzufassen. Warum könnte also die Phrase ἡ καθολικὴ ἐκκλησία nicht in den Gemeinen längst vor Clemens üblich gewesen, vielfach gebraucht sein? — Dass die Kritiker das nicht wissen können, ist ja deutlich, denn sie können nur auf Grund literarischer oder monumentaler Ueberlieferung wissen; aber was sie nicht wissen, kann darum sein [1]).

[1]) Zur rechten Zeit erscheint Vischer, Ueber die Grenzen des historischen Wissens, Preuss. Jahrb. Jahrgang 1880, Bd. 46, S. 55.

Digitized by Google

Ich bitte die Leser um Entschuldigung für diese Digression. Denn so muss ich die kurze Erörterung darum nennen, weil sie nicht dazu bestimmt ist, die Bedeutung einer Prämisse zu haben, aus welcher unmittelbare Folgerungen in Bezug auf die Beurteilung des Falles gezogen werden sollen, der mich in dieser Studie beschäftigen wird. Mit dem Augustinischen Sprachgebrauch steht es höchst wahrscheinlich anders als mit jenem oben bemerkten. Wenn dieser Autor sagt *ecclesia jam nunc est regnum (Dei)*, so darf man schwerlich vermuten, er spreche hier einen sonst schon vulgären Gedanken aus. Die Anschauung von der Kirche als dem bereits gegenwärtigen Reiche Gottes ist, wie ich wiederhole, nach meinem Dafürhalten, längst vor Augustin in der Christenheit verbreitet gewesen, aber wahrscheinlich nicht in einer Formel präcisirt, sondern nur von dem unmittelbaren Glauben vollzogen, vielleicht bis dahin eine schwankende geblieben. Erst er ist — wie man vermuten darf — der Producent der Formel geworden.

Um so auffallender ist es, dass in den neueren dogmengeschichtlichen Werken davon nicht die Rede ist. Sie alle erörtern Augustin's Lehre von der Kirche, aber dass er diese als Reich Gottes denke, also zuerst (?) ein höchst charakteristisches Lehrmoment liefere, davon wird geschwiegen. Weder Neander noch Baur noch Rothe, der als Monograph, noch mehr in Betracht der sein berühmtes Werk beherrschenden Tendenz die dringendste Veranlassung, ja die Verpflichtung gehabt hätte, die hierher gehörigen Stellen des Kirchenvaters zu würdigen, hat sie beachtet. Auch bei Nitzsch habe ich eine Verwendung derselben vergebens gesucht. Dagegen hat Schmidt [1]) — wie von seiner genauen

---

[1]) Jahrbücher für deutsche Theol., Bd. VI (Jahrg. 1861), S. 247 f. Die Bedeutung der eschatologischen Lehrstücke, Bd. VIII (Jahrgang 1863), S. 280. 284. 285. 295 f. Origenes und Augustin als Apologeten. Ueber die erste Abhandlung (Bd. VI) hat Kattenbusch, Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 191, Anm. 2, das von dem meinigen (s. o. S. 14) total abweichende Urteil gefällt, dass sie „nur zum Teil richtig orientire" (ich bin durch sie nicht grade orientirt, — aber gefördert); die beiden andern aber, welche alles das, was er ver-

Digitized by Google

Kenntnis und Erkenntnis der Theologie dieses Kirchenlehrers nicht anders zu erwarten war — dieser freilich bis dahin keineswegs unbekannten Tatsache die gebührende Wichtigkeit beigelegt, und Ritschl [1]) an dieselbe mit Nachdruck erinnert. Dagegen ist von Dr. Kattenbusch [2]) die in der Ueberschrift bezeichnete Stelle in einer Weise ausgelegt, welche erhebliche Bedenken erregt. Zum Zweck der Prüfung seiner Ansicht will ich den gesammten bezüglichen Quellenbestand untersuchen.

2. Wir lesen *de civit.* XX, cap. IX tom. II 374 unten *nisi alio aliquo modo — — jam nunc regnarent cum illo sancti ejus, profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum*; weiter S. 474, § 30: *Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum*; ib. 375 § 35: *Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi.* Sollen diese Sätze richtig verstanden werden, so müssen wir dieselben im Zusammenhange der Gedanken lesen, in welchen sie eingereiht sind.

Der Verfasser beschäftigt sich lib. XX, cap. I, mit der Würdigung des jüngsten Gerichts, ib. c. V, t. II, 361, § 25, mit Erklärung der eschatologischen Rede bei den Synoptikern unter Vergleichung der bezüglichen Aussprüche Christi im Evangelium Johannis. Die ausserordentlichen Schwierigkeiten, welche der heilige Text bietet, entgehen ihm nicht. Sollen sie beziehungsweise bewältigt werden, so hat man alle hierher gehörigen Reden in den drei ersten Evangelien unter einander zu vergleichen. Denn hier ist das Eine, dort das Andere klarer gesetzt, wie *Ep.* CXCVII, § 2, Op. t. II, 960, ausführlich erörtert. Aber dennoch bleibt in der er-

---

missen mag, aber freilich noch bei weitem mehr enthalten, gänzlich unberücksichtigt gelassen. Ich erinnere an die schon oben S. 210, Anm. 4 gemachte Bemerkung.

[1]) Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. XVI (Jahrgang 1871), S. 201 f. 211.

[2]) In den oben S. 510, Anm. 1, citirten „Studien zur Symbolik" a. a. O., S. 201 (s. überdies S. 191—200).

Digitized by Google

wähnten Rede des Dunkeln genug übrig. Denn bald ist von der Zerstörung Jerusalems die Rede, bald von dem endlichen Gerichte; in dem einen, wie in dem anderen Falle von einem Zukünftigen die Rede. Bei Johannes 5, 22 aber (*de civitate* lib. XX, cap. V, tom. II, 363, § 4, § 5) verkündigt der Herr, dass die Gläubigen nicht in das Gericht kommen. Erwägt man weiter ib. cap. VI, tom. II, 363, § 10, dass es V, 25 heisst *quia venit hora et nunc est:* so wird offenbar, dass hier von einem gegenwärtigen Gerichte gesprochen wird. Und das wird gehalten in jener ersten Auferstehung [1]), welche Luk. 14, 18 angedeutet, von Johannes in der Offenb. 20, 5 besonders betont, von Justin und Irenäus im Unterschiede von der zweiten, aber doch wie diese als ein eschatologisches Factum betrachtet, von Augustin dagegen als ein fort und fort in der Gegenwart sich vollziehendes geistiges [2]) gewürdigt wird (l. l. cap. VI, tom. II, 363, § 15). Die *prima resurrectio* ist die Wiederbelebung der Geister, welche dem Tode der Verdammnis verfallen waren, aber durch das Evangelium zum Leben der Seligkeit wieder erweckt werden. Nur diejenigen erfahren sie jetzt als auf Erden lebende, welche in Ewigkeit selig sein werden (l. l. 364, § 10). Auferstehen muss in dieser ersten Auferstehung der jeweiligen Gegenwart der, welcher in Zukunft nicht verdammt sein will (ibid. § 30). Die *prima* bezieht sich auf den Geist, die *secunda* auf den Leib (l. l. 365, § 1). — In der Offenbarung desselben Apostels wird das nämliche gelehrt, was

[1]) Herm. Schultz, Die dogmat. Bedeutung der Lehre von der doppelten Auferstehung; Jahrbücher f. deutsche Theol., Jahrg. 1867, Bd. XII, 123.

[2]) Vgl. mit unserem Texte die sinnigen Erörterungen bei Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik u. das kirchl. Leben, ebendas. Jahrgang 1868, Bd. XIII, S. 594 f., welche (wie die auf die Geschichte der Auslegung der Offenbarung Johannis bezüglichen Schriften) zeigen, dass keineswegs „gewöhnlich", wie Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 201, meint, in dem Kirchenbegriffe Augustins der Gedanke übersehen worden, „dass die Kirche das tausendjährige Reich und insofern das Reich Gottes bereits darstellt."

Digitized by Google

man freilich nur dann begreift, wenn man die Erklärung der „Chiliasten“ (l. l. tom. II, 367 oben) als arge Misverständnisse des apostolischen Wortes erkannt hat. Ihre sinnlich-phantastischen Vorstellungen verirren sich in Illusionen von einem irdischen Wohlleben, von einer gleichgearteten tausendjährigen Herrschaft der körperlich auferstandenen Frommen in der Endzeit. Das Anstössige ist das Sensualistische der ganzen Betrachtung. Erträglich wäre die Ansicht, wenn wenigstens einige der Genüsse, welche an jenem Weltsabbat gekostet werden sollen, als wesentlich geistliche vorgestellt würden. Diesem partiell vergeistigten Chiliasmus ist unser Bischof selbst vormals zugetan gewesen (l. l. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 30). Aber auch er ist unhaltbar; es gilt die ganze Grundanschauung umzuändern. Ohne dass man auf Einzelheiten der chiliastischen Irrung Rücksicht nimmt, hat man das ganze Fundament ihrer Denkweise zu erschüttern. Die Voraussetzung, dass das Millenium der Endzeit angehöre, ist falsch.

Die „tausend Jahre“ können in doppelter Weise erklärt werden, lib. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 20. Entweder nimmt man an, diese chronologische Angabe sei gebraucht, um auszusagen, dass die in Rede stehenden Dinge dem letzten, dem sechsten Jahrtausend, dem in tausend Jahren verlaufenden Tage angehören, dessen letzte Stunden jetzt erlebt würden, dem Tage, welchem der Weltsabbat als siebenter erst folgen wird. Oder aber man urteilt, Johannes habe von tausend Jahren geredet, um in runder Zahl alle Tage dieses Säculums der irdischen Geschichte, der irdischen Weltexistenz zu bezeichnen. Sei es aber, dass man für die eine, sei es dass man für die andere Interpretation sich entscheide: in beiden Fällen ist das Millenium aus einem eschatologischen Factum zu einer kirchenhistorischen Periode [1]) geworden, zu einer Periode, in welcher infolge der Wirksamkeit der Kräfte, welche die irdische Geschichte be-

---

[1]) Schmidt a. a. O., S. 595. — Ritschl, Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte, ebend. Jahrg. 1871, Bd. XVI, S. 20 f.

Digitized by Google

wegen, teilweise dasselbe erreicht wird, was nach chiliastischer Ansicht lediglich durch Wunderacte erreicht werden soll. Denn jene Bindung Satans [1]), von welcher der Apokalyptiker XX, 3 redet, ist bereits geschehen (lib. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 15); Jesus hat ihn gebunden (Marc. 3, 27), von der Höhe der Herrschaft über die Gläubigen „in den Abgrund", d. h. in die Herzen der Gottlosen gestürzt; hat ihn „eingeschlossen" (ἔκλεισεν Vulg. *clausit*), d. h. ihm eine Grenze gesetzt, welche nicht überschritten werden soll, ihn eingeschränkt. — Dass das geschehen sei, erkennt man aus dem kirchenhistorischen Erfolge des Christentums. Denn die Völker, welche in der Vergangenheit in die christliche Kirche übergeleitet sind, in der Gegenwart übergeleitet werden (ib. lib. XX, cap. VIII, tom. II, 371 [2])), in der nächsten Zukunft übergeleitet werden sollen, erweisen sich als der Macht des Satans Entzogene. Das principiell Geschehene wird in seinen Folgen in der weltgeschichtlichen Entwicklung offenbar. Anderes freilich bleibt verborgen, — die Zahl der Individuen, welche diesen berufenen Völkern angehörig die wirklich Erwählten sind. Dies Geheimnis ist angedeutet in den Worten „er machte über ihm ein Zeichen" *signavit super illum* (ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ) l. l. 368, § 20: ob der, welcher zu stehen scheint, wirklich stehe, ob der, welcher darnieder zu liegen scheint, nicht wieder auferstehen werde, das erfahren wir nicht. Das darf uns an der oben betonten Wahrheit nicht irre machen. Der Satan kann allerdings auch jetzt noch Einzelne verführen. Johannes sagt nur, dass er als Gebundener nicht mehr Völker verführen könne lib. XX, cap. VII, tom. II, 369, § 5. § 10, cf. § 25. § 30. Die Kirche ist die in der Geschichte existirende Anstalt, welche die beschlossene und

---

[1]) Schmidt a. a. O., S. 597.

[2]) § 35: Haec autem alligatio diaboli non solum facta est, ex quo coepit ecclesia praeter Iudaeam terram in nationes alias atque alias dilatari, sed etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus est, quia et nunc homines ab infidelitate — convertuntur ad fidem etc

Digitized by Google

gesicherte Berufung derselben leitet, je länger desto umfassender vollzieht.

Das ist der Gedanke, durch welchen Augustin ein reiches Stück der überlieferten Eschatologie in Bewegungen der natürlich-irdischen Geschichte umgewandelt hat, — nicht in flüchtiger Andeutung, sondern in jener principalen Weise, welche die bisherige Weltanschauung erheblich zu modificiren, die Stimmung der Zeitgenossen zu ändern geeignet war. Der Blick der katholischen Christen soll nicht in der bisherigen Art auf die Zukunft des Herrn gerichtet sein. Sie sollen nicht allzueifrig darüber grübeln [1]). Es ist ja wahr: Christus wird dereinst persönlich und in wunderbarer Sinnlichkeit wiedererscheinen [2]). Aber von diesem Schlussfactum ist nach unseres Autors Meinung grade in den wenigsten [3]) Aussprüchen des Herrn die Rede. Bei weitem die meisten verkündigen das allmähliche Kommen, — das tägliche Kommen in der sich entwickelnden Kirche [4]). Selbst Matth. 24 wird Vieles erwähnt, was in den Bereich ihrer Geschichte gehört [5]). Wird das erwogen, so darf man urteilen: schon jetzt herrschen die Gläubigen mit Christo. Ist diese Herrschaft gleich anderer Art als in dem zukünftigen Reiche *de civitate* lib. XX, cap. IX, t. II, 373, § 30. 374. § 25. § 30, so ist dennoch der Satz ein wahrer: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes (l. l. 374, § 30), — weil die Heiligen bereits in dieser Weltära eine verhältnismässige Herrschaft ausüben [6]). Also

---

[1]) De civitate Dei lib. XVIII, cap. LIII, tom. II, 297. Sermo XCVII, cap. I, Op. VII, 515. Epist. CXCIX de fine saeculi ad Hesychium ib. tom. II, 967, welche überhaupt mit den Erörterungen in den libb. de civ. zu vgl. ist. (Cf. ep. CXCVII, § 3, Op. t. II, 961.)

[2]) Ep. CXCIX, § 41. Op. tom. II, 984 c.

[3]) Ib. § 45, tom. II, 986.

[4]) Ib. l. l.

[5]) Ep. CXCIX, § 24, § 36, § 39.

[6]) De civitate lib. X, cap. IX, tom. II, 374, § 30. 35: Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus aliter quidem quam tunc regnabunt etc. Lib. XX, cap. IX, t. II, 373: Excepto quippe illo regno,

Digitized by Google

nicht die Kirche als hierarchisch-autoritative Anstalt kommt an unserer Stelle in Betracht; von dieser wird vielmehr hier gänzlich abgesehen. Diejenigen, welche jene betätigen, sind die *sancti*; das Subject des *regnare* ist jene *communio sanctorum* [1]), von welcher wir in der zweiten Studie [2]) gehandelt haben.

Und in dieser sind die (irdischen) Einzelnen keineswegs bedeutungslos. Das oft gefällte Urteil, unser Theolog verstehe nicht die Bedeutung der Persönlichkeit zu würdigen, ist ja ein begründetes, aber, wie so viele andere, viel zu allgemein, um völlig richtig zu sein. Was der Buchstabe im Alphabet ist, ist das Individuum im Staate, heisst es *de civit.* lib. IV, cap. III, tom. I, 131, § 25. Wenn die Guten lange und in weitem Umfange herrschen, wird ebend. lib. IV, cap. IV, t. I, 132, § 15, gesagt, so ist das nicht sowohl ihnen selbst als denen nützlich, über welche sie herrschen. Aber auch wenn sie ihrem Stande nach Knechte sind, so sind [3]) sie doch die freien (ib. § 25). — Ja in der ganzen zweiten Hälfte des citirten Kapitels geht der Gedanke der irdischen Herrschaft der Guten in den anderen von der sittlichen Herrschaft der Guten über. Der Autor weiss von einem Reiche der Guten [4]), von der sittlichen Herrschaft zu reden. Und diese Kategorie ist der anderen „Reich des Guten", welche freilich, so viel ich sehe, von Augustin nirgends ausdrücklich gebraucht wird, nicht bloss verwandt,

---

de quo in fine dicturus est: Venite etc. nisi alio aliquo modo longe quidem impari, jam nunc regnarent cum illo sancti ejus quibus ait: Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi: profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum.

[1]) Cf. Sermo LXXVIII, § 1, Op. tom. VII, 425.

[2]) S. oben S. 222 f.

[3]) Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est nec unius hominis sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. Lib. XIX, cap. XIV, tom. II, 332, § 30. § 35.

[4]) De civit. lib. IV, cap. III, tom. II, 132, § 20: In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis. Schmidt, Jahrbb. etc. XIII, 593.

Digitized by Google

sondern hat auch an der letzteren ihre Voraussetzung. Während der Gute, von welchem an der einen Stelle gesagt wird, dass er herrsche, nicht mit amtlicher Gewalt ausgerüstet erscheint: haben dagegen diejenigen, welche an der anderen in deren Besitz auftreten, an derselben lediglich das Substrat, auf welchem die Gewalt ruht und wirksam wird, welche dem sittlich Guten als solchem beiwohnt. Und von den *sancti* wird die Herrschaft geübt, ohne dass von jenem Substrat die Rede wäre. Sie sind eben nicht hierarchische Würdenträger, sondern nach Massgabe des Sinnes dieses Wortes in allen Schriften Augustins principiell von denselben zu unterscheiden. So wahrscheinlich es ist, dass der *communio sanctorum* viele Amtsträger angehören, so sind sie doch in jedem Falle derselben nicht eingegliedert in Betracht des Amtes, sondern um ihres persönlich-religiös-sittlichen Wertes [1]) (oder um ihres Erwähltseins) willen. Darum weil dieser ihnen eigen ist, üben sie jene sittlich-weihende Macht aus, welche die Herrschaft der Heiligen genannt werden kann. Deshalb weil oder sofern die Gesammtheit der irdischen *sancti* als Kirche vorgestellt wird, kann man sagen: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes; denn „sie sind [2]) das Reich Gottes". Indessen selbst sie sind das nur insoweit, als sie von jenen himmlischen Heiligen umkreist sind [3]), den verklärten Gliedern der *communio sanctorum*, welche in Verein mit den Engeln [4]) nicht

---

[1]) Cf. Ep. CCVIII, § 2. § 3. Op. tom. II, 1009.

[2]) De civit. lib. XX, cap. IX, 375, § 5. Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno ejus, ut sint etiam ipsi regnum ejus. — Cf. de baptismo contra Donat. lib. VII, § 99. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 694, Anm. 3, — puto me non temere dicere alios esse in domo Dei (ecclesia) ut ipsi etiam sint eadem domus Dei. — Schmidt, Jahrbb., Bd. VIII, 597.

[3]) De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375: Neque enim animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. 376, § 15: Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certarunt. Sed a parte etiam totum caeteros mortuos intelligimus pertinentes ad ecclesiam, quae est regnum Christi.

[4]) S. unten S. 520. 521.

Digitized by Google

sowohl im mystischen Zusammenhange mit „der Kirche“ leben, als vielmehr deren substantielle Grundlage bilden, — der Kirche, welche das *regnum caelorum* principiell ist. Aber so transcendent infolge dieser Erweiterung des Gesichtskreises die Existenz derselben ist, sie gilt doch als eine beschränkte, bedingte, dem Leben eines Pilgers vergleichbar im Hinblick auf das herrliche Reich Gottes der Zukunft [1]), in welchem der ewige Friede walten wird.

3. Mit dieser Aussage schliesst des Schriftstellers hier in Betracht kommende Gedankenreihe ab. Er würde schwerlich durch ein dogmatisches Bedürfnis getrieben sein, dieselbe durch die Erörterung lib. XX, cap. 9, t. II, 375, § 15. 20: *Cum enim dixisset alligari diabolum mille annis et postea solvi brevi tempore, tum recapitulando quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea: Et vidi, inquit, sedes et sedentes super eas et judicium datum est. Non hoc putandum est de ultimo judicio dici, sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur etc.*, zu unterbrechen, wenn nicht der Text der Offenb. 20, 4 ihn dazu genötigt hätte. Wenn es daselbst heisst: „ich sah“ u. s. w., so darf man, meint Augustin, nicht an das Sehen einer eschatologischen Tatsache denken, sondern an eine solche, welche in die Perioden der kirchenhistorischen Zeit einzureihen ist, in welcher wir leben.

Das ist die Stelle, um derentwillen man geurteilt hat [2]), erst von unserem Theologen sei der folgenschwere Gedanke ausgesprochen, „dass die Kirche, die in eben diesem Zusammenhange noch eigens als die rechtlich verfasste, von den Bischöfen regierte, staatsmässige (?) Gemeinschaft hingestellt werde, das Reich Gottes in der gegenwärtigen Weltzeit darstelle“. Allein der wirkliche Zusammenhang, d. h. die gesammte Gedankenentwicklung, in cap. IV—IX, in welcher die uns beschäftigenden Sätze als Einzelheiten erscheinen, ist ein ganz anderer als der von dem unten genannten Kritiker

---

[1]) S. unten S. 520.

[2]) Kattenbusch, Krit. Stud. zur Symbolik; Theol. Studien u. Kritiken 1878, S. 201.

Digitized by Google

vorausgesetzte. Augustin hat durchaus nicht aus dogmatischer Cupidität, nicht in der Absicht, die Auctorität der hierarchischen Kirche seiner Tage theologisch zu rechtfertigen, jene Worte niedergeschrieben, sondern um sich von einer exegetischen Not zu erlösen. Und keineswegs sagt er von der so gearteten Kirche, dass sie das Reich Gottes sei, sondern von jener anderen, von welcher er t. II, 374, § 35, 375, § 5. § 10 geredet hat, auf welche er 375, § 35 wieder zu reden kommt. Zwischeneingeschoben ist nur der von Dr. Kattenbusch inkriminirte Passus, welcher aber schlechterdings nicht den Sinn des Vorhergehenden und Nachfolgenden bestimmen kann. Im Gegenteil, es ist unzweifelhaft, dass die *ecclesia*, welche von den Bischöfen regiert wird, nicht ohne weiteres identificirt werden darf mit derjenigen, über welche vorher und nachher Auskunft erteilt wird. Der Begriff derselben hat sich wie an so vielen anderen Stellen, so auch in dieser, welche ich zwischeneingeschoben genannt habe, dem Verfasser verwandelt. Von der unsichtbaren Kirche geht er plötzlich, durch die von dem heiligen Buche aufgedrängte Schwierigkeit gequält, auf die sichtbare, durch Kirchenregiment (und Liturgie) charakterisirte über, von dieser aber wieder auf jene zurück. Und nicht von der *ecclesia, quae per episcopos gubernatur*, sondern von jener, *in qua sancti regnant*, sagt er, dass sie das Reich Gottes sei. Ich kann also nicht umhin, die entgegengesetzte Auslegung als eine den wirklich verstandenen Zusammenhang zerrüttende zu bezeichnen, und bezweifle es, dass der von dem genannten Theologen ermittelte Gedanke in irgend welcher anderen Stelle unseres Autors sich ausgeprägt finde. Freilich kann ich mich nicht einer so umfassenden Kenntnis der Schriften desselben rühmen, wie diejenigen, welche mit beneidenswerter Sicherheit heutigen Tages erklären, dass diese oder jene Aussage, diese oder jene Formel bei ihm nicht gelesen werde; aber ich habe doch in verschiedenen Perioden meines Lebens, namentlich in den letzten drei Jahren, in dem Grade mit der Erforschung der in Rede stehenden literarischen Schätze mich beschäftigt, dass ich die Existenz einer

Digitized by Google

Stelle, welche jene vorgeblichen Lehren unseres Kirchenvaters wirklich enthalte, wenigstens als höchst unwahrscheinlich bezeichnen muss.

In dieser Ansicht werde ich durch die Erwägung der Tatsache bestärkt, an welcher ein Zweifel eben nicht erlaubt ist, dass trotz der oben charakterisirten Umstimmung des Begriffs des Milleniums die Differenz der Kirche, welche schon jetzt Reich Gottes genannt werden kann, von dem Reiche Gottes der Zukunft, dem Reiche der himmlischen Transcendenz, durchweg bei ihm als eine principale erscheint [1]).

Man kann überhaupt vier Classen von Stellen zu unterscheiden versuchen: eine erste, in welcher die Kirche als gegenwärtige dem Reiche Gottes als dem zukünftigen entgegengestellt oder dieses doch, ohne dass die Kirche genannt würde, als ein zukünftiges angeschaut wird [2]); eine zweite, in

[1]) Einzelne Stellen als Belege beizubringen ist untunlich. Das ganze Werk *de civitate* bewegt sich auf dem scharf gefassten Gegensatz des Diesseits und Jenseits, der Gegenwart und der Zukunft als auf seiner Basis. Schmidt, Jahrb. f. deutsche Theologie, Bd VI, S. 207. 213. „Die Gottesstadt hat nicht bloss einen contradictorischen Gegensatz an der *civitas terrena*, sondern auch einen polarischen an der *civ. superna* und doch ist diese nicht eine dritte. Diese ist nur die wahre Existenzform der irdischen Gottesstadt, welche letztere wiederum *significatio* (*repraesentatio* wagt er kaum zu sagen) der ersteren ist (lib. XV, cap. II, tom. II, 51, § 30. § 35). Die wahre Gottesstadt ist die der Heiligen im Himmel, wo dereinst (alle) ihre Mitglieder mit wiedererstandenen Leibern versammelt werden." Ebendas. Bd. VII, 277. 278; VIII, 293.

[2]) De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXVIII, § 55, t. XIII, 36: — nec esse posse alicui *praeter regnum* ejus vitam aeternam. Haec enim parata est revelari in tempore novissimo hoc est in resurrectione mortuorum etc. Enchiridion cap. X: ad regnum, ubi erit vita sine morte etc., cf. cap. VIII, p. 28 ed. Krabinger: ad capessendum Dei regnum. De peccatorum merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8, tom. XIII, 92 A: non solum in regnum Dei (dass dieses ein zukünftiges sei, wird hier allerdings nicht ausdrücklich gesagt) non baptizatos parvulos intrare non posse nec vitam aeternam posse habere praeter corpus Christi (= ecclesiam) etc. De gestis Pelagii cap. XII, § 28: Sed inter lavacrum, ubi omnes praeteritae ma-

Digitized by Google

welcher der Autor die gegenwärtige Kirche und die zukünftige Kirche auseinanderhält [1]); eine dritte, welche die dermalige irdische *civitas Dei* a) von der *civitas* im Himmel [2]), b) von der in der endlichen Zukunft vollendeten unterscheidet [3]) (aber auch von der Kirche im Himmel [4]) ist mehrfach die Rede); eine vierte, in welcher die irdische Kirche (in der Oscillation der in der zweiten Studie [5]) nachgewiesenen Bedeutung) als Reich Gottes [6]) in verschiedenen Graden der Bestimmtheit gedacht, indirect oder direct bezeichnet wird.

culae rugaeque tolluntur, et regnum, ubi sine macula et ruga perpetuo manebit ecclesia, tempus hoc medium orationis etc.

1) De civitate lib. XXII, cap. IX, t. II, 374, § 30: Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit etc. lib. XVIII, cap. XLIX, Sermo CCLIX, § 2. 3, VII, 160. Die reiche Stellensammlung bei Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche, S. 697, Anm. 115. Schmidt, Jahrb. für deutsche Theol., Bd. VI, S. 206. 213. — Cf. Retract. lib. II, cap. XVIII. Ubicunque in his libris commemoravi ecclesiam non habentem maculum aut rugam non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit.

2) De civitate lib. II, cap. XXIX, tom. I, 85, § 25; lib. XV, cap. II, t. II, 51, § 30; lib. XXII, cap. I, ib. 484, § 25. Schmidt a. a. O. VIII, 293. VII, 277. — Sermo CCXIV, § 11, Op. t. VII, 948 T. Sanctam quoque ecclesiam matrem vestram tamquam supernam Jerusalem sanctam civitatem Dei honorate etc. — claves accipit regni caelorum. Sermo CCXIII, § 9. — Die civitas Dei im Himmel und die auf Erden vorhandene bilden eine mystische Totalität. Das Gleiche gilt von der ecclesia. Enchiridion cap. XIX, p. 71; cap. XX, p. 73.

3) S. Anm. 1 auf S. 520.

4) S. Anm. 2 Ende und oben S. 222. 518. — Ich erinnere an die merkwürdige Stelle II. ep. Clementis Rom. cap. IV, Patres apost. ed. Gebhardt Harnack Zahn Fasc. I, p. 132 und an die dazu gehörigen Erörterungen Harnack's in dieser Zeitschr., Bd. I, 343.

5) S. oben S. 217—245. 259.

6) Ausser den im Texte angeführten Stellen (vgl. überdies de civit. lib. XXII, cap. XIX, ed. Dombart, tom. II, 546, § 10: Sic jam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt, quia eruti de potestate tenebrarum et accepto spiritus pignore translati ad regnum Christi ad eos angelos jam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit — — Dei civitas ipsa communis. Sermo CCXIII, § 9, Op. t. VII, 942 F. Unam cum angelis habebimus civitatem) gehören diejenigen hierher, von

Digitized by Google

Sehen wir auf den Wortlaut und zählen lediglich die bezüglichen Aussagen, so lässt sich ebenso sicher die Gleichheit der Bedeutung der beiden Kategorien Kirche und Reich Gottes als die Verschiedenheit beweisen. Der Sprachgebrauch ist kein fester. Dessenungeachtet könnte die Unterscheidung der durch jene Worte bezeichneten Begriffe eine constante sein. Allein wäre dies der Fall, so könnten wir das eben nicht erkennen. Denn die Erkenntnis überlieferter Gedanken ist eben durch das Vorhandensein der Worte bedingt. Wir dürfen nur urteilen, unser Schriftsteller habe ein einheitliches festes Schema nicht gehabt, das Verhältnis der beiden Grössen Kirche und Reich Gottes nicht durch gleichmässig festgehaltene präcise Gedanken begrifflich erörtert; um so unzweideutiger dagegen die gegenwärtige Kirche und die zukünftige, das gegenwärtige Reich Gottes und das zukünftige als Antithesen betrachtet [1]).

---

denen einige in der ersten Studie S. 18. 19 excerpirt worden sind. In denselben verteidigt der Verf. gegen die Pelagianer, welche die *vita aeterna* und das *regnum caelorum* als Sphären der niederen und höhern Seligkeit unterschieden (z. B. Sermo CCXIV, § 3, Op. tom. VII, 1189; de gratia Chr. et de peccato orig. lib. II, cap. XVIII, § 19), die Teilnahme an jener nicht bedingt dachten durch die *gratia Christi*, die Identität beider Grössen und zeigt, dass die in der Taufe sich vollziehende „Incorporation in die Kirche" (s. S. 213) notwendig sei, um der nur in dem *regnum caelorum* verbürgten *vita aeterna* teilhaftig zu werden. Da hier die Polemik das Interesse hat, „die Kirche" als die das Heil vermittelnde Gnadenanstalt nachzuweisen, *ex concessis* (s. oben S. 27—29) gegen die Gegner zu argumentiren: so wird die Bedeutung derselben so gesteigert, dass sie das Reich Gottes selbst zu sein scheint. S. z. B. de peccatorum merit. et remiss. lib. II, cap. I, § 1, Op. tom. XIII, 49; ib. lib. III, cap. XII, § 21, tom. XIII, 102 A B, contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40. Sermo LXXI, cap. II, § 4. — Aber das alles sind völlig einseitige, ja die Wahrheit verhüllende Phrasen; denn die irdisch-historisch-katholische Kirche teilt die *vita aeterna* nicht mit, sondern verheisst dieselbe nur. Vgl. oben S. 219. 235. 237. 239. Daneben die in den prädestinatianischen Ideen wurzelnde Lehre, das Reich Gottes sei nur für die Erwählten, z. B. de corrept. et gratia § 14. 15. 18. 19, die ja freilich, *sub specie aeterni* betrachtet, die wirkliche Kirche sind (s. oben S. 240).

[1]) De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375, § 10. De hoc ergo

Digitized by Google

4. Und diese werden überdies gehalten und gespannt durch den so vielfach durchschlagenden Gedanken, dass der wirkliche Genuss des ewigen Lebens den irdischen Gliedern versagt sei [1]). Durch denselben wird alles das erheblich eingeschränkt, was an gar manchen Stellen den Eindruck einer überschwänglichen Verherrlichung des äusseren Kirchentums auf den Leser macht. Wie majestätisch dasselbe auch erscheine, wie hoch die ihm beiwohnende Autorität geschätzt werden möge: es ist doch trotz der übernatürlich göttlichen Stiftung eine nur schattenhafte [2]) Gestalt im Vergleich mit dem wesenhaften Sein der Zukunft, — trotz aller Erhabenheit über die weltlichen Gemeinschaften doch als weltliche jenen auch wieder homogen.

Dazu kommt weiter, dass teils durch das Einwirken halbevangelischer Gedanken teils durch die Macht der prädestinatianischen Idee in dem Kirchenbegriffe das Katholisch-Hierarchische neutralisirt und dieser nach Massgabe des

---

regno (also wird *ecclesia* und *regnum* als gleichwertig beurteilt) militiae — — donec veniatur ad illud pacatissimum regnum etc. Sermo CCLIV, § 2. Enchirid. cap. XXXII, p. 142 ed. Krabinger.

1) S. oben S. 239. De civit. Dei lib. XXII, cap. XX, lib. XIX, cap. IV, t. II, 313, § 10. Absit ergo ut — — jam beatitudinem — adeptos esse credamus § 30. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas — — quomodo nos jam salvos et si nondum salvos, quomodo jam beatos finali beatitudine dicere audebimus? — lib. XIX, cap. X, tom. II, 323, § 25. 26. Die beatitudo, welche man in einer vita bona hier auf Erden erlebt, ist im Vergleich mit der endlichen Seligkeit miseria zu nennen. Vgl. cap. XI. — De diversis quaest. quaest. LXVII, § 2 über die seufzende Creatur Röm. 8. Sermo CCXCVII, § 8, tom. VIII, 1206 Primo hic bonam (vitam), sed nondum beatam etc. Vera veritas promittit non solum vitam aeternam, sed etiam beatam ib. cap. VI, § 9. Sermo CCLIX, § 2. 3, donec veniamus ad illam requiem (vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIII, t. II, 329, § 15). Sermo CLVII im Ganzen. Sermo CLVIII, § 8. Enchiridion cap. XXI, 77, cap. XXXX, 142. — Indessen kenne ich doch auch eine Stelle (und dieser ähnliche kommen wahrscheinlich auch sonst vor), welche einen ganz andern Klang hat: Epist. XCII, § 1, Op. tom. II, 299 D. Non enim te desolatum putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo.

2) Vgl. oben S. 239.

Digitized by Google

Grades der Herrschaft der einen wie der andern so umgestimmt wird, wie oben [1]) von mir erörtert wurde, es zu den daselbst charakterisirten Schwankungen kommt.

Aehnliche lassen sich auch in den *lib. de civitate Dei* in Bezug auf das Titelwort nachweisen. — Dies Wort musste im Verfolg der apologetischen Tendenz, an welche wir oben erinnerten, das historische Heidentum als ausschliesslich einheimisch in der *civitas terrena*, das historische Christentum sammt seiner alttestamentlichen Vorgeschichte als ausschliesslich einheimisch in der *civitas Dei* aufzeigen (lib. XVI, cap. II, tom. II, 107, § 25 — *et ejus ecclesiam, quae civitas Dei est*). Nun sollen aber diese beiden *civitates* als nicht bloss in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft existirende in Betracht kommen: im ganzen Verlauf der Weltgeschichte bis an das Ende der Tage [2]) dauert der Gegensatz derselben fort. Allein grade die weltgeschichtliche Wirklichkeit lässt die Ausführung des Entwurfs nicht zu. Denn das römische Reich in der Zeit, in welcher Augustin schrieb, ist ja doch nicht mehr heidnisch; die Correlation von Heidentum und Staat ist durch die factische Krisis der Geschichte aufgelöst. Die historischen Tatsachen widersprechen also den schriftstellerischen Intentionen. Haben gleichwohl diese sich durchgesetzt unter gänzlichem Absehen von der Aenderung der Dinge in der empirischen Geschichte? — Mit nichten. Dieselbe wird wirklich berücksichtigt [3]), freilich in auffällig untergeordneter Weise [4]), nichts desto weniger von den beiden *civitates* als bis zum Anfang des vollendeten Reiches Gottes fortdauernden Realitäten gehandelt.

Augenscheinlich wäre das unmöglich, wenn der Gehalt der beiden Gleichungen derselbe geblieben wäre. Man hat auch längst erkannt, dass derselbe in den späteren Büchern

---

[1]) S. S. 212—237.

[2]) De civit. lib. XVIII, cap. LIV, t. II, 301, § 25: — quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque ad finem permixtarum mortalis excursus etc.

[3]) S. unten S. 538. Vgl. 539.

[4]) Die libri de civitate Dei erwähnen Constantin nur l. V, cap XXI, XXVI, Theodosius ebendaselbst.

Digitized by Google

des Werks verändert sei. Ist Augustin, urteilt Ebert [1]) nach dem Vorgange Böhringer's [2]), in dem ersten Teile von der Gegenwart, von dem Verhältnis des Christentums seiner Zeit zum römischen Staate ausgegangen, so wird der letztere vom elften Buche an zum allgemeinen Begriff des irdischen unchristlichen Gemeinwesens (?), der *civitas terrena* generalisirt und andererseits wird das Christentum seiner Zeit zum allgemeinen Begriff des himmlischen Gemeinwesens, der *civitas caelestis* universalirt. Aber diese Aussage stimmt nicht mit dem Texte. Denn auch in lib. XI und in den folgenden kommt der Autor nicht nur mehr als ein Mal auf das heidnische *imperium Romanum* zu sprechen [3]), sondern grade in dieser zweiten Hälfte finden sich ja die berühmten Stellen [4]) über den Bau beider Städte, — der *civitas terrena*, welche in der Form der grossen Weltreiche in der Geschichte sich zeigt. Es ist also so evident wie nur möglich, dass vom elften Buche an nicht von dem historisch Heidnischen abgesehen worden; aber freilich ebenso offenbar, dass von da eine Wendung des Gedankens sich erkennbar macht. Die ursprünglichen Gleichungen werden nicht verläugnet, aber in den Hintergrund gedrängt durch andere [5]). Wir lesen nicht, was einer aus-

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande (Leipzig 1874), Bd. I, S. 222.

[2]) Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Stuttgart 1878), Bd. XI, S. 183, 2. Aufl.

[3]) Lib. XVIII, cap. XXII. XXIII, lib. XXII, cap. VI.

[4]) Lib. XV, cap. V. cap. VIII — cap. XIX lib. I, 1.

[5]) Die weltgeschichtlichen Grössen, das Heidentum und das Christentum der katholischen Kirche, und die Grössen der prädestinatianischen Lehre (societas reproborum, societas electorum) bleiben teils neben einander stehen, teils reflectiren sie sich, so zu sagen, in einander, teils werden die einen umgedeutet in die anderen. Lib. XVI, cap. XVII, werden der *societas hominum secundum hominem viventium* die *tria regna* untergeordnet. Lib. XVI, cap. X, tom. II, 122, § 10 heisst es: seit dem Turmbau in Babel *apparuit civitas impiorum;* und das Kapitel schliesst mit den vielleicht nach Massgabe der Prädestinationslehre auszulegenden Worten: ac deinde illa subjuncta, quae omnes filios hominum id est ad civitatem, quae vivit secundum hominem, non secundum Deum reprobos esse demonstrant. Lib. XV,

Digitized by Google

drücklichen Ankündigung, dass dieselben abgeändert seien, auch nur ähnlich sähe; wohl aber wird tatsächlich geändert. Neben der auf das Historische gerichteten apologetischen Tendenz, in deren Verfolg das in den grossen Weltreichen angesiedelte Heidentum bekämpft werden soll, bemerken wir eine zweite, welche von anderen Motiven geleitet wird. In der berühmten Stelle lib. XIV, cap. XXVIII, an welcher der Gegensatz [1]) der beiden *civitates* gezeichnet werden soll, werden freilich Eigenschaften genannt, welche von dem historischen Heidentum, dem historischen Christentum ausgesagt werden können, ja in den Worten tom. II, 48, § 10: *Illi in principibus ejus vel in iis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur etc.* wird augenscheinlich an die Herrscher in den heidnischen Weltreichen erinnert, aber doch werden nicht sie ausschliesslich hier beschrieben, und der grössere Teil dieses Kapitels dient zur Charakteristik zweier Grössen, welche nicht mit dem historischen Heidentum und dem historischen Christentum unmittelbar identisch sind.

Sie bezeichnet Augustin selbst, wenn er lib. XV, cap. I, t. I, 49, § 20 (dem dem eben erwähnten sofort folgenden Kapitel) sagt, *quod (genus humanum) in duo genera distribuimus unum eorum, qui secundum hominem* (cf. lib. XVI, cap. X sq.), *alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus duas civitates hoc est duas societates hominum, quarum est una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo* (vgl. weiter die Stelle l. l. tom. II, 50, § 16—20; ib. XVI, cap. X). An Stelle der beiden das historische Heidentum und das historische Christentum umschliessenden *civitates* treten unter denselben Namen zwei Geschlechter der Menschen, von denen das eine allerdings

---

cap. VII, tom. II, 58, § 30: Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel Deos colere, — — non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.

[1]) Von Schmidt a. a. O., Bd. VIII, S. 284 nicht richtig aufgefasst.

Digitized by Google

die Denkweise des historischen Heidentums zu repräsentiren scheint, aber doch nicht in einem historisch-heidnischen Weltreiche lebt, das zweite wohl (seinen auf Erden lebenden Gliedern nach) durch die Gnade Gottes in Christo erzeugt ist, aber doch nicht mit den Gliedern der historischen katholischen Kirche sich deckt, — denn unter denen, welche Christen heissen, giebt es viele, welche ebenfalls *secundum hominem vivunt* [1]).

Um so begreiflicher wird es, dass der Schriftsteller erklärt, er nenne diese zwei *genera hominum mystice* zwei *civitates*. Er gesteht damit in versteckter Weise selbst ein, dass er die beiden ursprünglichen Gleichungen, ohne den Wert derselben ausdrücklich zu verläugnen, doch in freier Weise auszudeuten sich das Recht gebe. Wenn wir erfahren, dass man darunter zwei *societates* zu verstehen habe, welche durch eine doppelte Prädestination bestimmt seien, so wird damit die zweite oben angedeutete, die Bücher *de civitate Dei* durchziehende Tendenz offenbar, die prädestinatianische. So oft diese die vorherrschende in Augustin wird, reisst das Netz, durch welches er die empirische Weltgeschichte umspannen möchte, auseinander (Schmidt); die beiden *civitates* erscheinen als verwandelte. Die *civitas terrena* hat ihre Einwohnerschaft nicht in der Zahl der noch vorhandenen Heiden, die *civitas Dei* umschliesst nicht die Glieder der katholischen Kirche, ist nicht die katholische Kirche als kirchenregimentliche und liturgische Anstalt; sondern die erstere wird der Name für die Schar der Weltkinder, die letztere der Name für die Schar der Gotteskinder, ohne dass das historische Heidentum, das historische Christentum in Betracht käme. Zu der so definirten *civitas terrena* gehören Heiden, — aber auch katholische Christen; zu der *civitas Dei* gewisse katholische Christen, aber auch Leute, welche

---

[1]) De civitate Dei lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 25. Ep. CXL, § 29. Op. tom. II, 565 D: Ecce ita factum est; tamen tam multi non ob aliud volunt esse Christiani, nisi ut hujus vitae felicitate fruantur etc. Weitere Belege in der wiederholt citirten Sammlung bei Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110.

Digitized by Google

Heiden heissen [1]). Sie besteht — sehen wir auf die auf Erden lebenden Glieder — aus denen, welche der *communio sanctorum* zugehören (lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 15).

Im Zusammenhange dieser Gedanken verstehen wir erst die Stelle lib. X sq., lib. IX, cap. I, tom. I, 410, § 10, welche lehrt *in hoc saeculo interim duas civitates perplexas quodammodo esse invicemque permixtas* [2]). Wäre die von dem Autor ursprünglich vollzogene Vergleichung massgebend geblieben, so würde durch diese Worte die Vorstellung begründet, die Heiden als Bewohner der *civitas terrena* und die katholischen Christen als die Bewohner der *civitas Dei* lebten in dieser Welt vermischt mit einander. Aber der wirkliche Sinn ist ein ganz anderer, nach Massgabe der soeben nachgewiesenen Aenderung der Bedeutung, welche das Wort *civitas* erfährt, ohne dass dasselbe die ursprüngliche gänzlich verlöre [3]). Die Worte sagen nichts Weiteres aus, als die Stelle lib. XVIII, cap. XLIX, tom. II, 290, § 20 (wo direct von den empirischen Zuständen der katholischen Kirche die Rede ist), *multi reprobi miscentur bonis.* Diese aber empfängt ihr Licht aus der Vergleichung mit lib. XX, cap. VII, tom. II, 368, § 20, wo gelehrt wird, dass die *electi* und *non electi* nicht erkannt werden, einander selbst nicht kennen. Beide *partes*, die *pars dei* und die *pars diaboli* (= *duo genera hominum* lib. XI, cap. I), leben mit einander. Denselben Gedanken prägen die Worte *civitates perplexae etc.* aus, nur dass hier die Nachwirkung der ursprünglichen Gleichung sich erhalten hat.

[1]) Vgl. Schmidt a. a. Bd. VIII, S. 301 Mitte und oben 253.

[2]) Cf. Ep. CXCIX, § 37, tom. II, 943 A: Nunc autem ista mala, quae tamquam summa et extrema creduntur, utrique genti et utrique regno et Christi scilicet et diaboli videmus esse communia.

[3]) Wie die eine neben der anderen sich erhalte, zeigt z. B. die Stelle lib. XV, cap. XX, tom. II, 85, § 20. 25: Civitatem vero Dei peregrinantem in hoc saeculo (die nicht mit dem historisch-katholischen Christentum sich deckende) regeneratio perducit ad alterum saeculum, cujus filii nec generant nec generantur. Hic ergo generare et generari civitate utrique commune est; quamvis civitas Dei (die historische katholische Kirche) habeat etiam hic multa civium milia, quae ab opere generandi se abstineant etc.

Digitized by Google

Ich beabsichtige nicht, die Erörterung dieses Themas in einer weiteren Untersuchung fortzusetzen. Das Bisherige dürfte genügen, um den beschränkten Zweck, welchen ich im Auge hatte, zu erreichen, die obige [1]) Behauptung zu stützen, das berühmte Wort Augustins, welches ich als Ueberschrift dieser dritten Studie gewählt habe, sei nicht ohne weiteres von der sichtbaren hierarchischen Kirche zu verstehen. — Aber daraus folgt nicht, dass der Gedanke an diese von dem Autor völlig abgewiesen sei. Dass sich derselbe ihm doch auch wieder aufdrängen musste, wird begreiflich werden, wenn wir seine Staatslehre berücksichtigen [2]).

5. Die Wahl des Wortes *civitas* ist doch eine verhängnisvolle geworden [3]), so epochemachend der dabei leitende Gedanke auch genannt werden mag. Kattenbusch [4]) hat diese Bezeichnung eine glückliche und significante genannt. Aber es wird doch fruchtbarer sein, statt dieses oder ähnliche Urteile auszusprechen, zu versuchen, die Motive zu würdigen, aus welchen sie sich erklärt. „Es stehen sich (in unserem Werke) nicht Lehre und Lehre, nicht Philosophie und Philosophie, selbst nicht nur natürliches Licht und Offenbarung entgegen, sondern die Gemeinschaft, welche ihre Basis in Gott hat, und die auf sich selbst beruhende. Der kirchliche Geist, der im Abendlande schon seit dem römischen Clemens eine so eigentümliche und bestimmte Ent-

---

[1]) S. 519.

[2]) Nicht darstellen. Ich setze vielmehr, um nicht des oben S. 207 bemerkten Fehlers, welchen manche Autoren begehen, mich selbst schuldig zu machen, die Darstellung bei Köstlin, Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 116: Schmidt a. a. O., Bd. VI, 244 f. (vgl. Bd. VIII, 285—288. 296. 298. 301. 302; Bd. XIII, 593—597); Dorner a. a. O., S. 297 f.; Thomasius, Christl. Dogmengesch., Bd. I, S. 574, voraus und versuche nur partielle Berichtigungen zu geben, was freilich so zu leisten, dass keinerlei Wiederholungen des schon von Anderen Erörterten vorkämen, mir nicht geglückt ist.

[3]) S. die vortreffliche Erörterung bei Schmidt a. a. O., Bd. XIII (Jahrg. 1868), S. 598; Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 201 unten.

[4]) Theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1878, S. 195.

Digitized by Google

wickelung nahm, zeigt sich auch bei Augustin. Der politische Geist des alten Roms, der selbst den auf griechischem Boden mit solch individuellem Selbstbewusstsein auftretenden Stoicismus politisch fruchtbar zu machen wusste, hat auch dem Christentum die Form der *civitas* gegeben in realistischerem Sinne, als in dem auch Origenes die *ἐκκλησία* dem Staate entgegensetzt." [1]) —

Indessen scheint es mir doch nicht überflüssig zu sein, daran zu erinnern, dass das Wort nicht mit Staat, sondern Stadt zu übersetzen sei: lib. XV, cap. I, tom. II, 50, § 25: *Scriptum est de Cain* (Genes. IV, 17 Vulg. *et aedificavit civitatem* — nicht *urbem* — *vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui Henoch.* Man beachte die Zweideutigkeit des lateinischen *civitas*) *quod condiderit civitatem*, ib. cap. V, init. cap. VIII, tom. II, 61, § 15. Aber allerdings die erste Gestalt der „irdischen Stadt" wird schon als kleiner Staat vorgestellt, lib. XV, cap. VIII, t. II, 63, § 5. 10. *Sed etiamsi conditori civitatis illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae civitati nomen ejus impositum, quando natus est, quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata; sed cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet jam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret et nomen primogeniti sui constitutae imponeret civitati.* Da überdies die weiteren Gestalten oder Gestaltungen derselben nur in der Form grosser Weltreiche, zuletzt in dem heidnisch-römischen Weltstaat offenbar werden und diese Anschauung den Autor von Anfang an fesselt, so begreift es sich, dass das Wort *civitas* unvermerkt von der Bedeutung Stadt übergeht in die andere Staat (vgl. lib. XV, cap. VIII, tom. II, 61, § 25 *de rege ejus* [*civitatis Dei*] *eodemque conditore* [*Christo*], während lib. XV, cap. XVIII, t. II, 83, § 5. 10 Seth als der erste Anfänger derselben vorgestellt wird, mit lib. II, cap. XXI, tom. I, 73, § 30, *nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est)*, ohne doch die ursprüng-

[1]) Schmidt a. a. O., Bd. VIII, 284, vgl. 301 unten.

Digitized by Google

liche ganz zu verlieren, vgl. l. l. tom. II, 63, § 20. *Quis itaque dubitaverit per unius hominis aetatem tantam multiplicari potuisse genus humanum, ut esset, unde constitueretur non una sed plures civitates?* Nun sollen aber doch der ursprünglichen Intention nach nicht die *civitas*, welche Staat ist, und die *civitas*, welche katholische Kirche ist, mit einander verglichen werden, sondern das von der *civitas terrena* umfasste, in ihr einheimische Heidentum und das in „der Kirche" als der *civitas Dei* organisirte Christentum im apologetischen Interesse. Allein „die Kirche" als katholische hat nicht mehr den heidnischen Weltstaat als eine feindliche Macht sich gegenüber in den Tagen, in welchen Augustin schrieb. Das *imperium Romanum* unter Honorius ist doch ein christliches [1]). Der ganze Entwurf scheint also auf einen auffälligen Anachronismus basirt zu sein. Er ist wirklich vorhanden, — aus jener Umstimmung zu erklären, welche der Begriff *civitas*, wie soeben dargetan wurde, vom elften Buche an erfahren hat. Aber in den zehn ersten Büchern wird doch die *civitas terrena* dem weltgeschichtlichen Heidentum gleichgesetzt. Somit scheint jene Anklage beziehungsweise im Rechte zu bleiben. Unbedingt bestritten kann dasselbe auch nicht werden. Aber vor allem psychologisch begreiflich wird die Tatsache, wenn wir uns an die Bekenntnisse über die Machtstellung des Heidentums [2]) noch in Augustins Zeit erinnern, — welche durch viele andere Zeugnisse bewahrheitet werden können [3]). Sie beweisen, dass aller officiellen christlichen Kirchlichkeit ungeachtet das Gebiet des *imperium Romanum* die Spuren heidnischer Gesittung

[1]) S. oben S. 529.

[2]) De civitate Dei lib. II, cap. II. Vgl. Sermo CX, § 12. 13. Op. tom. VII, 547.

[3]) Ich erinnere nur an die Sammlungen bei Burckhardt, Die Zeit Constantin's, S. 480 f.; Krafft, Kirchengesch. der german. Völker, Bd. I, S. 11 f.; Richter, Gesch. des weström. Reichs, S. 179 f.; Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (Paris 1835), tom. II, 67. 133. Bedeutsam nach meiner Meinung ist auch das Zeugnis der Manichäer bei Augustin contra Faustum Manichaeum lib. XX, cap. I. II. XXIII.

Digitized by Google

und Denkweise zeigte, — dass die Gesetze selbst des grossen Theodosius gegen den alten Cultus nicht unbedingt zur Ausführung gekommen sind. Die Bedeutung des Heidentums in der damaligen Gegenwart wird grade durch des Verfassers grossartiges apologetisches Unternehmen in ganz besonderer Weise illustrirt. Aber die politische Grösse Roms gehörte doch der Vergangenheit, der Periode an, in welcher es in allen seinen Institutionen und in der Literatur das Heidentum repräsentirte. Somit wird es verständlich, dass ein Autor, welcher die definitive Organisation der christlichen Staatskirche auf dem Boden des antiken Weltstaates erlebte, dass ein so begeisterter Christ, wie unser Augustin, der Nachwirkung der altkatholischen Vorstellung nicht hat widerstehen können, welche den römischen Staat und das Heidentum, den römischen Staat und Feindschaft gegen das Christentum als Correlata setzte. Es ist wahr, er hat in anderen Schriften die epochemachende Bedeutung Constantin's zu würdigen gewusst, aber ich erinnere noch einmal daran, dass er in den *lib. de civitate Dei* desselben nur im Vorübergehen gedenkt [1]).

Grade die Lösung des apologetischen Problems, welches er sich ausgewählt hatte, nötigte ihn, welcher den Grundcharakter des Heidentums erkennen, ihn in dessen classischer Repräsentation aufzeigen wollte, seine Gedanken auf das Rom zu richten, welches diese Bedeutung dereinst gehabt hatte. Je energischer das geschah, um so mächtiger wirkte auf ihn jene alte, aus der Zeit der Verfolgung stammende Tradition [2]). Und mit dieser verknüpfte sich sein eigener selbständiger Gedanke von der Kirche als Gottesstadt (Gottesstaat). Diese Würdigung derselben war nur möglich, wenn ihr der Staat als heidnischer, überhaupt der Staat entgegengesetzt wurde. Die Frage nach dem Ursprunge des letzteren und die nach dem Ursprunge des Heidentums hängen zusammen. Letztere wird nicht im Verbande einer völlig selbständigen ethischen Untersuchung, nicht zum Zweck des Aufbaues

[1]) S. oben S. 524 Anm. 4.

[2]) Dorner a. a. O., S. 299.

Digitized by Google

einer wissenschaftlichen Staatstheorie erörtert. Das muss man im Auge behalten, wenn man die berühmte Stelle lib. XIX, cap. XV im Zusammenhange der Augustinischen Gedanken würdigen will. Aber freilich würde man diese in nicht minder bedenklicher Weise verkennen, wollte man läugnen, dass die zweite Frage (nach dem Ursprunge des Staates) ein relativ selbständiges Problem für ihn geworden ist.

6. Der Verfasser geht ja a. a. O. auf den Urstand zurück, um zu zeigen, dass der *ordo naturalis* [1]) durch die Begründung einer Herrschaft der Menschen verkehrt worden, die Verknechtung [2]) des Einen durch den Anderen durch die Sünde verschuldet sei. Und da alles, was Staat heisst, auf diesen Unterschied basirt wird, so ist auch dessen Entstehung nur denkbar als Folge der Sünde. Er ist einem grossen *latrocinium* ähnlich heisst, es lib. IV, cap. IV in jener anderen Stelle, welche nicht minder häufig als lib. XIX, cap. XXV citirt zu werden pflegt, um dieses Kirchenvaters Unverstand zu beweisen. Auch Dorner a. a. O. S. 297 meint, nach dessen Lehre könne es der Staat zu einer sittlichen Existenz durch sich selbst nicht bringen. Wo er lediglich auf seinem Principe sich auferbaue, sei er schon gerichtet. Um die *pax terrena* zu erhalten, dazu bedürfe er der *justitia*. Diese aber vermöge er nicht aus sich zu haben; denn sie stamme nach lib. XIX, cap. XXV sq. aus der *veritas justitiae*, welche durch die wahre Gottesverehrung bedingt sei (vgl. XIX, cap. XXI, t. II, 340, § 30. *Ubi non et vera justitia etc.*). Aber ist das wirklich des Verfassers recht verstandene Lehre? — Wenn die *justitia* ein für den schon vorhandenen Staat völlig Transcendentes ist, wie kann dieser von derselben sich bestimmen lassen, durch sie bestimmt werden? — Ist er seinem Wesen nach ein *latro-*

[1]) De civit. lib. XIX, cap. XV, zu Anfang tom. II, 333, § 5; ib. § 15 — quid postulet ordo creaturarum, ib. 334, § 10. Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati.

[2]) S. vor. Anm. — Vgl. die Ansicht der Essener bei Philo, Quod omnis probus lib. cap. XII.

Digitized by Google

cinium, wie kann er denn durch jene organisirt werden, ohne aufzuhören zu sein, was er ist? — Augustin wechselt nicht selten mit den Massstäben, welche er anlegt; er gebraucht am liebsten den absoluten, kann aber den relativen [1]) auch nicht entbehren. Davon wird auch hier ein Beispiel gegeben. Lib. XIX, c. XXI erinnert sich A. an sein Versprechen zeigen zu wollen, *secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de republica, numquam rempublicam fuisse Romanam. Breviter enim rempublicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana respublica, quia numquam fuit res populi etc. Quocirca ubi non est vera justitia, juris consensu sociatus coetus hominum esse non potest etc. Ac per hoc si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est juris, non est autem jus, ubi nulla justitia est: procul dubio colligitur, ubi justitia non est, non esse rem publicam*, aber cap. XXIV, tom. II, 349, § 30, schränkt er dieses Urteil wieder ein. *Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum vel ejus rem dixerim non esse rempublicam, quamdiu manet qualiscunque rationalis multitudinis coetus, rerum, quas diligit, concordi communione sociatus.* Vgl. *Ep.* CXXXIII, § 16, Op. tom. II, 544 C. *Quando ergo nec hominibus nec ipsis etiam quos deos putabant morum corruptorum et perditorum avaritia rapacitasque parcebat, tunc coepit perire laudabile illud decus salusque* (!) *reipublicae.* Die römische Republik besteht also doch ohne die *veritas justitiae*, wenn nach dem relativen Massstab geurteilt wird [2]). Sie besteht nicht, wird ihre Beschaffenheit nach dem absoluten abgeschätzt. Dieser wird nun allerdings wenige Zeilen darauf wieder in

---

[1]) Daher er den heidnischen Tugenden, welche lib. XIX, cap. XXV als vitia bezeichnet sind, doch wieder auch eine sittliche Bedeutung zuschreibt. Ep. CXXXVIII, § 17, rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum etc.; cf. § 16. De spiritu et litera, § 48, Op. tom. XIII, 138 B: bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet hominis pessimi invenitur. — Vgl. Schmidt a. a. O., Bd. VIII, S. 289.

[2]) Vgl. Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 247.

Digitized by Google

Anwendung gebracht, t. II, 350, § 5: *Generaliter quippe civitas impiorum — — — caret justitiae veritate.* Aber diese *civitas impiorum* ist ja nicht gleich der historischen *respublica Romana.* Vielmehr haben wir hier wiederum eine Stelle, welche meine obige [1]) Aeusserung über die Veränderlichkeit der Bedeutung des Wortes *civitas* bewahrheitet. Der eine Satz hat ebenso viel Recht, die Beachtung zu beanspruchen als der andere. Augustin anerkennt also eine *justitia* (*rationalis* könnten wir in Erinnerung an die obigen Worte beifügen), welche nicht durch die wahre Gottesverehrung bedingt ist. Und wenn der Staat einer Räuberbande verglichen wird, so ist das deshalb eine abstracte Betrachtung, weil ein Staat gar nicht kann gedacht werden unter Absehen von der Rücksicht auf Herrschaft jener verhältnismässigen *justitia.* Diese hebt denselben nicht empor über die Linie der Existenz, welche er seinem Begriffe nach hat, sondern er ist noch gar nicht da, wo jene nicht wenigstens ein Minimum ihrer regelnden Macht betätigt hat. Allerdings Augustins Gedanken bewegen sich vielfach in der Bahn der Transcendenzen. Alles Weltliche, Creatürliche in Betracht der Schwachheit und der Wandelbarkeit seines Seins muss durch eine höhere Macht gehalten werden, um nicht in das Nichts zurückzusinken. Der Mensch selbst in dem Urstande hatte seine sittliche und darum reale Existenz nur insofern, als er der ewigen Existenz des unwandelbaren Gottes „inhärirte“ [2]); aber doch wird die dadurch bedingte *justitia originalis* darum nicht als ein Uebermenschliches, nicht als ein dem Menschen seinem Begriffe nach nicht Zugehöriges betrachtet, sondern grade als das menschlich Normale [3]). — Diese Parallele kann vielleicht insofern dazu helfen, unseres Theologen Staatslehre zu verdeutlichen, als wir sehen, dass derselbe auch in der Anthropologie von

---

[1]) S. 526—528.

[2]) De civit. lib. XIV. cap. XIII, tom. II, 26, § 15. De genesi ad literam lib. VIII, § 27. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 220. 269.

[3]) Die Beweise gehören nicht hierher.

Digitized by Google

einem transcendenten Principe redet, welches doch in Rücksicht auf das Wesen des Menschen als das dasselbe bedingende gedacht werden muss. Andrerseits aber ist der Vergleich der *justitia*, welche dem Staate unentbehrlich ist, mit dem *adjutorium divinum*, mit welchem der ursprüngliche Mensch ausgestattet war, ein schiefer. Denn der Staat, so wenig er im Sinne Augustin's als Organismus der Sünde [1]) bezeichnet werden darf, ist doch das Institut der Reaction (s. die sogleich beizubringende Stelle) gegen dieselbe und kann unter Absehen von ihr gar nicht gedacht werden. Dagegen der Begriff des Menschen *in statu integritatis* schliesst die Sünde aus. — Diese Erkenntnis könnte uns vielleicht dazu verführen, die Erlösungsgnade als Parallele zu verwenden. Diese setzt ja einen abnormen Zustand voraus, mit welchem das uns bekannte *latrocinium* (= Naturstaat) vergleichbar zu sein scheint. Allein das Eigentümliche des Wirkens dieser *gratia secunda* ist ja dies, dass es ein schöpferisch umwandelndes ist. Das aber darf weder von der *justitia* („*Justitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit*" *de civit.*, lib. XIX, cap. XXI, tom. II, 341, § 5) ausgesagt werden, noch von dem durch sie zu organisirenden Staate, welcher nicht im eigentlichen Sinne „erlöst" werden kann. Denn da er nur als Antithese gegen die Sünde (*cum recte fit, id est, cum improbis aufertur injuriarum licentia* l. l. 341, § 20) seine Existenz hat, so würde er diese verlieren, wenn die Macht (die Sünde) gänzlich gestürzt wäre, deren Excentricität nur durch seine Ordnungen eingeschränkt werden soll. Allein diese Erwägungen, welche absichtlich nicht zu Ende geführt werden sollen, können doch die Einsicht klären, dass der Staat selbst in seiner unvollkommensten Gestalt (ganz abgesehen von der Christlichkeit) von der Idee der *justitia* nicht getrennt werden kann, der Gedanke der Trennung lediglich dem Bereiche der Abstraction angehört. Augustin meint, der Staat würde einem *latrocinium* gleichen, wenn die *justitia* nicht irgendwie darin waltete; er nennt an der einen Stelle das, was nicht Staat ist, Staat, während

[1]) Ritschl, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. XVI, S. 201.

Digitized by Google

er an der anderen den positiven Beweis führt, dass der Staat nur da sei, wo die physische Gewalt wenigstens verhältnismässig durch die selbst verhältnismässige *justitia* (im Unterschiede von der *justitiae veritas*) geleitet werde.

Ungeachtet aller anders lautenden (aus der schroff polemischen Tendenz erklärbaren) Hyperbeln, — jener Stellen, welche wie über den heidnischen Staat ausgesprochene Anathemata klingen, wird derselbe doch andrerseits als ein irgendwie sittliches Gemeinwesen vorgestellt, als sittlich freilich nur in demselben Grade, in welchem die relative *justitia* darin herrscht. Erkennt doch unser Kirchenvater in der Familie (*domus*) das *initium*, ja die *particula* der *civitas* (überhaupt, im Allgemeinen, lib. XIX, cap. XVI, tom. II, 335, § 15. *Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis*). Begreift er doch die auch hier notwendige Unterordnung der übrigen Familienglieder unter den die Strafgewalt ausübenden (l. l. 335, § 5. 10; cf. lib. XIX, cap. XV, 334, § 10. *Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari jubet, turbari vetat: quae si contra eam legem non esset factum, nihil esset servitute coercendum) pater familias* l. l. 334, § 30 nicht als eine Folge sündlicher Usurpation, sondern als den Zustand des *naturalis ordo* (l. l. *Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari*). Erklärt er doch deutlich, die Familie habe dem Staate zu dienen, könne in dieser Dienstbarkeit allein ihren Zweck erreichen (cap. XVI, 334, § 15. *Quia — — omne initium ad aliquem sui generis [!] finem et omnis pars ad universi, cujus pars est, integritatem refertur etc.*), dass der Familienvater müsse nach Massgabe der *lex civitatis* seine *praecepta* einrichten, cap. XVI sq. Erwägt man überdies, dass die in Cicero's Büchern von der Republik formulirte Begriffsbestimmung der Republik (des Staates) genehmigt wird; weiter die von ihm selbst gegebene, lib. XV, cap. VIII, tom. II, 63, § 10, *civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata* (lib. XIX, cap. XXIV, s. oben S. 534); endlich die charakteristischen

Digitized by Google

Aeusserungen über die *socialis vita* lib. XIX, cap. II, tom. II, 307 oben, ebendas. § 20 *De sociali quaque vita etc.* lib. XIX, cap. XVII sq., so dürfte an der Berechtigung des obigen Urteils nicht zu zweifeln sein.

Ist der Staat aber so beschaffen, wie er von diesem vorausgesetzt wird, so ist damit die Erkenntnis der Möglichkeit eines christlichen Staates vorbereitet, während dieselbe principiell von Augustin hätte geläugnet werden müssen, wenn sein echter Gedanke in der Formel von „dem Organismus der Sünde" richtig ausgeprägt wäre. Denn in diesem Falle müsste das Christentum die Vernichtung des Staates erzielen; zu einem Verhältnis desselben zu der christlichen Kirche könnte es niemals kommen. Dieses wird aber von unserem Autor ausdrücklich anerkannt, — die Wirklichkeit des christlichen Staates nicht bloss zugestanden, sondern gefordert.

7. Den Umschwung, welcher durch Constantin eingeleitet [1]), durch Theodosius vollzogen wurde, versteht er, wie unter Umständen, im einseitigen Verfolg eines bestimmten Interesses (s. oben S. 524) beinahe zu vergleichgültigen, so in anderen (bei weitem mehreren) Fällen gebührend zu würdigen. Er weiss sehr deutlich, dass er in einem christlichen Zeitalter [2]) lebt, und denkt dabei keineswegs an die Machtstellung der christlichen Kirche, sondern bezeichnet ausdrücklich das *imperium* als ein *christianum* [3]), spricht von christlichen [4]), wie von katholischen [5]) *imperatores*,

---

[1]) Schmidt a. a. O., Bd. XIII, 593. (Durch Christum factus est alter mundus, Sermo XCVI, cap. V, § 6.)

[2]) Christiana tempora, de vera religione cap. III, § 13, Op. tom. I, 95. De consensu evangelistarum lib. I, cap. XXVI, § 40, t. IV, 22. Sermo CV, cap. IV, § 8.

[3]) De gratia Chr. et de peccato originali lib. II, cap. XVII, § 18. Op. t. XIII, 324. Orbis Christianus, Ep. CLXXXV, § 16, t. II, 846 B.

[4]) De civit. lib. V, cap. XXIV. Ep. LXXXVIII, § 5, tom. II, 289 A. Ep. CV, § 7. 11. — Christianus Imperator dem heidnischen Julian entgegengesetzt. Ep. XLVIII, § 20. — Constantinopel ist von einem Christianus imperator erbaut. Sermo CV, cap. IX, § 12.

[5]) Ep. CLXXXV, § 15; tom. II, 845; § 43, p. 859 A. Ep. CCIX, § 9, Contra epistol. Parmen. lib. I, § 16. Op. tom. XII, 29. Tractat.

Digitized by Google

und zwar nicht insofern, als das Privatbekenntnis derselben in Betracht käme, sondern das Christentum wird von ihm als öffentliche Institution vorausgesetzt. Er kennt diesen Zustand als einen historischen; er fordert aber weiter als Ethiker ausdrücklich, dass derselbe erhalten, ja gesteigert werde. Denn der Staat ist in demselben Masse nur Staat, in welchem er sich den christlichen Normen unterstellt, der wahre Staat der christliche [1]), — das ist der Gedankengehalt der wichtigsten Paragraphen (§ 14—18) der überhaupt denkwürdigen *Ep.* CXXXVIII und *Ep.* CV. Aber ihm ist es ebenso unzweifelhaft, dass die Kirche des Staates bedarf. Denn dieser ist es doch, welcher, obwohl ohne Krieg kaum zu denken, nichts desto weniger den Frieden erzielt und begründet, ohne welchen niemand in dieser Welt leben kann [2]). Ja der gesammte Rechtszustand wird lediglich durch denselben hergestellt und gesichert, d. h. die Bedingung unserer gesammten Existenz [3]), vor allem des irdischen Besitzes. Das alles hat man als ein wirkliches Gut (sittliches Gutes) zu schätzen; das aber ist Gottes [4]).

---

in Joannis evangel. tract. XI, § 14, tom. IV, 507. Ep. CV, § 11: Hoc dicunt et Imperatores, quia Christiani catholici sunt. — Vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIV sqq.: Hinc itaque etiam pax domestica oritur id est ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium. Imperant enim qui consulunt etc. — — qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.

[1]) Dorner a. a. O., S. 303.

[2]) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 53, § 35; cf. lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 337, § 15.

[3]) Tract. in Joann. evang. tract. VI, § 25. 26. Op. tom. IV, 452. § 15: Sed quid nobis et imperatori? — Sed jam dixi, de humano jure agitur. Et tamen apostolus voluit serviri regibus etc. Noli dicere, quid mihi et regi? — quid tibi ergo et possessioni? — Per jura regum possidentur possessiones. Ebenso urteilte im Mittelalter Ivo von Chartres, Epistola ad Hugonem archiepisc. Lugd. bei Floss, Die Papstwahl unter den Ottonen (Freiburg 1858), Anh. S. 171.

[4]) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 54, § 5: Haec dona sunt et sine dubio Dei dona sunt.

Digitized by Google

Ja *de civit.* lib. V, cap. XXIV, t. I, 209, § 5 scheint sogar der Gedanke angedeutet zu sein, dass der christliche Staat neben der Kirche an dem Reiche Gottes Anteil haben könne. Wir schätzen die christlichen Kaiser — heisst es hier — nicht deshalb glücklich, weil sie so lange regiert haben; denn das ist auch von manchen nicht-christlichen nachzuweisen, welche als Anbeter der Dämonen nicht „zum Reiche Gottes" gehören, wozu jene gehören. Indessen eine überzeugende Beweisstelle liegt in den Worten nicht vor. Denn ob die Kaiser als Repräsentanten des Staates gedacht seien, ist mehr als fraglich. Der Verfasser könnte sie als persönliche Verehrer des wahren Gottes den *cultores daemonum* entgegengesetzt haben. Allein selbst in diesem Falle ist das, was in dem obigen hypothetisch gemeinten Satze ausgesprochen, wenigstens von seiner Gedankenbewegung berührt.

Dass diese mitunter in die bezeichnete Bahn geleitet ward, dazu wirkten vor allem die eigentümlich starken Impulse, welche seiner Polemik durch die Opposition der Donatisten [1]) mitgeteilt wurden. Je schroffer die letzteren die alte Ansicht von dem Staate als einem profanen, dem Christentum fremden Gemeinwesen erneuerten und überspannten [2]), um so mehr wurde der Apologet des Katholicismus genötigt, die sittliche Würde desselben darzulegen. Und grade darin hat Augustin mehr geleistet als irgend ein Autor vor ihm. Neben jenem die vielgenannte Grösse herabwürdigenden Urteile, welches wir oben [3]) kennen lernten, geht ein erheblich anderes her, welches dieselbe unter gewissen Cautelen als göttliche Ordnung [4]) würdigt.

Hat der Staat aber darum eine selbständige, sittliche Aufgabe? — Mit dieser Frage wende ich mich schliesslich

---

[1]) Die donatistische Frage bei Optat. Milev. de schismate Donat. lib. III, cap. III, p. 55. Quid est Imperatori cum Ecclesia? — Die Antwort ebend. Non respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica id est in imperio Romano.

[2]) S. Richter, Gesch. d. weström. Reichs, S. 305. 307. 309. 310.

[3]) S. S. 533.

[4]) S. 537.

Digitized by Google

zu der Lehre von dem Verhältnis der Kirche zum Staate [1]), nicht um sie allseitig darzulegen, sondern um — mein Thema im Auge behaltend — in Rücksicht auf dieses zum Verständnisse derselben beizutragen.

8. Wir erkannten oben [2]), dass der Staat an der *justitia* sein Princip habe; haben aber die Frage, ob dasselbe als ein ihm transcendentes zu betrachten sei, freilich geglaubt verneinen zu müssen, aber doch noch nicht völlig [3]) erledigt. Die Schwierigkeit, welche dort uns hinderte, zu einer letzten Entscheidung zu gelangen, dürfte nunmehr hinweggeräumt werden können. — Der Staat wird freilich durch die *justitia* als das ihm wesentliche, wenn auch transcendente Princip geregelt seinem Begriffe nach; aber dieser gelangt erst zur vollen Realität durch das Christentum, welches die *veritas justitiae* enthüllt und mitteilt. Daraus folgt jedoch nicht, dass das in directer Weise geschehen müsse. Das ist im Gegenteil unmöglich. Denn nicht der Staat, sondern die Kirche wurde von Christo gestiftet als Gnadenstätte, als Offenbarerin und Leiterin der wahren Gottesverehrung, — welche der Focus der *veritas justitiae* ist. Da die letztere in ihrer massgebenden Geltung die Existenz des wahren (= christlichen) Staates bedingt, so ergiebt sich, dass dieser, um durch das ihm entsprechende Princip normirt werden zu können, dasselbe von der Kirche zu empfangen habe. Nicht als ob eine definitive Belehnung mit diesem Gut stattgefunden hätte in der Art, dass nunmehr der Staat als Belehnter, als Besitzer dasselbe selbständig zu verwalten, die *justitiae veritas* selbst zu erkennen und nach Massgabe dieser Erkenntnisse eigenmächtig sich einzurichten die Fähigkeit hätte; vielmehr bleibt dauernd die Kirche die Mittlerin zwischen demselben und der *veritas justitiae*. Sie ist es, welche alle diese Erkenntnisse irrtumslos enthüllt, den Staat mit denselben auszustatten vermag. Ihrer Leitung und Recognition hat der letztere sich zu unterstellen; nicht im Bewusstsein der Auto-

---

[1]) Dorner a. a. O., S. 297.
[2]) S. S. 535. 536.
[3]) S. S. 536.

Digitized by Google

nomie unbedingten Gehorsam gegen seine Gesetze als seine Gesetze zu fordern. Nicht weil dieses oder jenes von dem Staate decretirt wird, ist es echtes Recht, für uns verpflichtend, sondern nur sofern es von der Kirche als mit der christlichen Wahrheit übereinstimmend genehmigt wird [1]). Denn sie allein gilt als letzte, infallible Autorität, sie allein als supernaturale Grösse hat auch einen absoluten Zweck. Der Staat kann nur einen relativen [2]) verfolgen, aber nur dann realisiren, wenn er jener sich dienstbar [3]) macht. In diesem Falle kann er vielleicht es dahin bringen, als irgendwie dem Reiche Gottes zugehörig betrachtet zu werden [4]).

Ja unter Voraussetzung der unbedingt von der Kirche zu normirenden Katholicität der Imperatoren darf man die paradoxen Formeln gebrauchen: „Diese weltlichen Machthaber befehlen das, was auch Christus befiehlt", „durch sie befiehlt kein anderer als Christus" [5]). Allein in diesem allen ist ja nur die Eine Wahrheit vorausgesetzt: der Staat bedarf unbedingt der Kirche (als der leitenden Autorität). Neben derselben wird aber auch die andere zugestanden, die Kirche bedarf des Staates, soweit sie in dieser irdischen Welt existirt. Der letztere Satz ist — wir wiederholen das [6]) — ebenfalls Augustinisch. Consequent festgehalten hätte er unter gleichzeitiger Verwendung des ersteren zum Aufbau einer Theorie anleiten müssen, welche das Correlatverhältnis [7]) beider Grössen forderte und zeichnete; aber statt dieses

---

[1]) Ep. CV, § 7. Ep. CLXXXV, cap. II, § 8. Dagegen können allerdings katholische Imperatoren auch terroristische Massregeln erwählen, wenn sie selbst von dem terror domini bewegt sind. Epist. XCIII, § 18.

[2]) Uebertreibung bei Dorner a. a. O., S. 303.

[3]) Die Hauptstelle de civit. Dei lib. XV, cap. II, § 30. Dorner a. a. O., S. 300.

[4]) S. oben S. 540, Z. 3 von oben.

[5]) Ep. CV, cap. III, § 11.

[6]) S. oben S. 539.

[7]) Dieses wird anerkannt in der merkwürdigen Stelle de civitate lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 336, § 10: Civitas autem coelestis vel

Digitized by Google

herzustellen, hat unser Autor vornehmlich, an bei weitem den meisten Stellen ausschliesslich die bekannte Autonomie der Kirche gelehrt.

Und grade die Methode der Darlegung dieser Lehre hat nach meiner Meinung dazu mitgewirkt, dass die Idee der Kirche als der sichtbaren hierarchischen eine so starke Macht in seinem Denken geblieben ist. Selbstverständlich ward der Eindruck des tatsächlichen katholischen Kirchensystems (s. oben S. 254), die eigene praktische Kirchlichkeit durchweg als das Primäre vorausgesetzt. Mochte er in der Anschauung von der *communio sanctorum* (s. oben S. 224) ein noch so bedeutendes Remedium gegen das falsch Katholische haben; da, wo er die Aufgabe hatte über das Verhältnis der Kirche zum Staate zu handeln, konnte er dasselbe nicht verwenden. Denn die *communio sanctorum* ist über ein solches erhaben. Sie kann in jedem Staate ihre Existenz haben, sie gerät niemals mit dessen Einrichtungen in Collision. Jeder sinnlichen Wahrnehmbarkeit entrückt, ist diese spirituale Grösse durch keinerlei säculare Mächte zu bestreiten, auch nicht durch derartige Kategorien zu bemessen. Sollte dennoch im Ernste jenes Thema zur Sprache gebracht werden, so musste von dem, was in dem Begriffe der Kirche als *communio sanctorum* ausgesagt ist, abgesehen werden. Nun scheint aber doch die eben gezogene Folgerung durch die Tatsache, welche in den *lib. de civitate Dei* vorliegt, widerlegt zu werden. Aber wird sie richtig erkannt, so wird grade durch dieses Werk auch die Richtigkeit meiner Folgerung bewiesen. Denn so oft hier das Wort *civitas Dei* in dem Sinne von *communio sanctorum* (s. oben S. 521) verstanden und zugleich auf die *civitas terrena* Bezug genommen wird, gelangt der Schriftsteller nicht dazu, ein wirk-

---

potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur — — etiam ista pace necesse est utatur etc. — servitur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia (was, wenn nicht die absolute, so doch die relative Selbständigkeit der *civitas terrena* voraussetzen würde, wenn der Gedanke der *concordia* klar vollzogen würde).

Digitized by Google

liches Verhältnis, d. h. ein Verhältnis, welches in dem Zusammenhange der irdischen Dinge besteht, uns erkennbar zu machen. Das Problem, dessen Lösung jedermann mit unbedingtem Rechte erwartet, welcher die Phrase „Verhältnis der Kirche zum Staate“ hört oder liest, wird aber nicht gelöst, sondern statt dessen ein ganz anderes (s. S. 527. 543). So oft dagegen das eben indicirte wirklich berührt wird, wirkt auf die Darstellung der katholische Kirchenbegriff ein. Um die der ganzen Welt bekannte, sinnlich wahrnehmbare katholische Kirche handelt es sich in diesem Falle. Und in welchem Glanze erscheint dieselbe! in wie überirdischem! — Indem Augustin, von der Idee der Ueberschwänglichkeit der *civitas Dei*, von allem dem, was er von ihr auszusagen weiss, — von dem Gedanken an ihre unendliche Erhabenheit bewegt, über das, was man vernünftigerweise nur „Verhältnis der Kirche zum Staate“ nennen kann, an manchen Stellen in der Tat zu reden unternimmt, überträgt er mitunter [1]) unbewusst in der Exposition dieser Lehre auf jene (sichtbare Kirche) das eine oder andere von dem, was von der *civitas Dei* in ihrer himmlischen Transcendenz gilt, und ist wenigstens nahe daran, (auch) sie als das schon seiende Reich Gottes zu betrachten.

Ausser dem ersten diese (zeitweilige) Richtung seines Denkens bestimmenden Motive, welches, wie wir zeigten (S. 521, Anm. 6), der Energie der Polemik gegen gewisse pelagianische Sätze entstammt, erkennen wir hier ein zweites. Und das war es ja, was bewiesen werden sollte.

9. Aber es fragt sich, ob es ausreicht, die Augustinische Doctrin von der Abhängigkeit des Staates von der Kirche zu erklären. Ist sie lediglich Consequenz der principiellen Gedanken, also ausschliesslich (dass ich so sage) theoretischen Ursprungs?

Ich bezweifle das, bin wenigstens geneigt dazu, das Urteil zu fällen, es habe bei deren Zustandekommen noch ein

---

[1]) S. z. B. die S. 521 Anm. 2 beigebrachte Stelle aus Sermo CCXIV.

Digitized by Google

ganz anderer Factor allerdings in durchaus untergeordneter Weise mitgewirkt.

Wir haben den grossen Kirchenvater doch auch als einen dem Eindrucke der damaligen Zeitverhältnisse unterstellten, — als einen wirklich historischen Menschen zu würdigen und zu verstehen. Es ist wahr, er spricht meist von den Römern in der dritten[1]) Person; man merkt es seiner Darstellung selten an, dass er, der kirchliche Katholik, ein Bewusstsein davon habe, selbst ein Römer zu sein; die Interessen des politischen Patriotismus[2]) bewegen ihn nur ausnahmsweise[3]). Daraus folgt aber doch nicht, dass Augustin tatsächlich sich völlig indolent gegen die politischen Zustände verhalten, gegen deren Einfluss sich gänzlich abgesperrt habe. Diese waren unter dem Kaiser Honorius so schlimmer Art, wie aus den Ergebnissen der (vielleicht noch nicht hinreichenden) historischen Forschungen bekannt ist. Der römische Staat, von diesem Imperator regiert, zeigte entsetzliche Carricaturen der politischen Idee[4]). Das damalige empirische Imperium konnte doch niemand für den Staat als Staat begeistern[5]), war nicht geeignet, den Gedanken an den Selbstzweck desselben zu stärken. Den scharfsichtigeren unter den Zeitgenossen konnten die bedenklichen Risse und Brüche nicht verborgen bleiben, welche den Fortbestand des bisherigen Staatsbaues bedroheten, den nahenden

---

[1]) Z. B. de consensu evangelistarum lib. I, cap. XV, § 18. 20. 21, cap. XVIII, § 26; cap. XIX, § 27; cap. XXIII, § 36.

[2]) Vielleicht komme ich künftig noch einmal dazu, mich in eine darauf bezügliche Untersuchung einzulassen.

[3]) Selbst in der Ep. CCXX, ad Bonifacium treten sie nicht hervor. Papencordt, Gesch. der Herrschaft der Vandalen in Afrika, S. 59.

[4]) S. die Stelle aus Augustin bei Beugnot, Hist. de la destruction du paganisme en Occident, t. II, p. 1.

[5]) Das hat man zu erwägen, wenn man z. B. de civit. Dei lib. XIX, cap. V—IX liest; das hat aber Feuerlein nicht erwogen, der in Sybel's Hist. Zeitschr., Bd. XXII, S. 291, urteilt: „Auch ihm ist das gesammte öffentliche Leben (vita socialis) nichts Besseres, als ein Haufe socialer Leiden, als eine Wohnstätte des politischen Elends und die Beteiligung daran für den Christen mit den schwersten Gewissensskrupeln verknüpft" u. s. w.

Digitized by Google

Einsturz ankündigten. Wie hätte die Anschauung dieser traurigen Wirklichkeit unserem Schriftsteller Impulse zur Begründung einer optimistischen Staatslehre mitteilen können? Oder hätte er etwa das Bild einer idealen *respublica* im Sinne unserer heutigen, den Staat vergötternden Politiker zeichnen sollen? — Es ist richtig, dass das ihm seine Dogmatik und Religionsphilosophie unmöglich machte; aber man kann doch auch die Frage erheben, welchen praktischen Zweck solch eine hyperbolische politische Theorie hätte haben können. Oder hätte er etwa als praktischer Reformator auftreten sollen? — Ja, wenn er den Beruf fühlte, als Märtyrer der politischen Freiheit unterzugehen.

Der römische Weltstaat (im Westreich) würde trotzdem gefallen sein und ist gefallen, die katholische Kirche ist geblieben, — um eine neue Weltmacht zu werden. Was konnte unser Autor Besseres tun, als sich bemühen, jene (unvermeidliche) Katastrophe aufzuhalten durch das Unternehmen, den wankenden Staat durch die unvergleichlich stärkere katholische Kirche zu stützen? die moralische Fäulnis durch verstärkte Ueberleitung der in dieser sich erzeugenden neuen Lebenskeime einzuschränken? dagegen die Uebergriffe des verderbten Staatsregiments abzuwehren, die auch in diesem sich regenden Inclinationen zum Byzantinismus zu brechen? Heilsamer [1]) als die Tendenz, diesen auch auf das Westreich zu übertragen, war doch die entgegengesetzte [2]), den Staat der Kirche zu unterstellen, den Staatsmechanismus, soweit er noch brauchbar war, im Interesse der letzteren zu verwerten.

Das zu erwirken hatte bereits Ambrosius [3]) mit Erfolg versucht. Ihn hatte Augustin in Mailand wirken gesehen, als Mann des Kirchenregiments beobachten können. Ich wage die Vermutung (welche ich vielleicht später in eine histo-

---

[1]) Dass durch den Verfolg dieser Tendenz eine andere Carricatur, die der Kirche, vorbereitet worden ist, wird (was man hoffentlich nicht anders erwartet) von mir nicht bloss zugestanden, sondern als Fehler beklagt.

[2]) Vgl. Dorner a. a. O., S. 303.

[3]) de Broglie, L'église et l'empire, troisième partie, t. II, p. 1.

Digitized by Google

rische Combination umzuwandeln vermag) auszusprechen, dass unseres Kirchenlehrers Ideen über Staat und Kirche in der Anschauung der praktischen Erfolge des Kirchenfürsten in Mailand [1]) ihre secundäre Quelle haben.

Indessen dies genauer zu untersuchen ist nicht eine Aufgabe, deren Lösung durch das Thema dieses Artikels motivirt wäre. — Ich schliesse, indem ich die Resultate desselben, auf deren Anerkennung es mir vornehmlich ankommt, in diesen Thesen wiederhole:

a) Die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes" ist principiell nicht von der verfassungsmässig organisirten, von den Bischöfen regierten Kirche ausgesagt, sondern von derjenigen, welche als *communio sanctorum* vorgestellt wird, bestimmter von dem Teile derselben — denn der Grundbestandteil gehört dem Himmel an —, welcher hier auf Erden sich befindet.

b) Obwohl von Augustin das tausendjährige Reich in die Zeit der Kirche gerückt, die Dauer desselben in eine kirchenhistorische Periode umgewandelt ist —, Reich Gottes und Kirche insofern identificirt —, die bereits durch die (praktischen) Tatsachen des Constantinischen Zeitalters überwundenen eschatologischen Excentricitäten durch ihn theoretisch abgewiesen sind: so ist nichts desto weniger die Ansicht auch bei ihm die herrschende, dass das in der Kirche gegenwärtige Reich Gottes nur uneigentlich so zu nennen, und das zukünftige Reich der himmlischen Transcendenz davon grundverschieden sei.

Ueberdies muss man, um die einzelnen Stellen richtig zu verstehen, die Doppelbedeutung des Wortes Kirche stets beachten.

c) Die *libri de civitate Dei* haben nicht den directen Zweck, die Frage nach „dem Verhältnis der christlichen Kirche zum Staate" im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs zu beantworten, sondern sind principiell zum Zwecke der Verteidigung des Christentums (der christlichen Kirche) gegen das Heidentum abgefasst.

---

[1]) Richter, Gesch. des weström. Reichs, S. 601 f.

Digitized by Google

Die *civitas terrena* bedeutet erstens den heidnischen Staat, zweitens die bis zum Ende der Welt, also auch in der christlichen Zeit bestehende *societas improborum*.

Die *civitas Dei* ist erstens die historische sichtbare Kirche, zweitens die *communio sanctorum* (*electorum* siehe oben S. 517. 521. 524).

Man kann die Staatslehre Augustin's nur mit äusserster Vorsicht und selbst dann nicht vollständig aus den *lib. de civ.* schöpfen. Sie ist correct nur unter Vergleichung anderer Schriften, namentlich der antidonatistischen aufzubauen.

d) Die Behauptung, nach Augustin sei der Staat der Organismus der Sünde, entspricht nicht den allseitig gewürdigten echten Gedanken desselben in ihrem Zusammenhange.

e) Neben der auf Entwertung der sittlichen Bedeutung des Staates gerichteten Tendenz zeigt sich noch eine andere, welche consequent verfolgt bei der Anerkennung des Correlatverhältnisses des Staates und der Kirche anlangen müsste.

Die erstere entspringt in primärer Beziehung aus des Verfassers dogmatischen Grundprincipien; sein politischer Pessimismus wird aber verstärkt durch den Eindruck, welchen die politischen Carricaturen des damaligen römischen Westreichs bereiteten.

[Göttingen, im November 1880.]

Digitized by Google

Die angebliche

Marburger Kirchenordnung von 1527

und

Luther's erster katechetischer Unterricht

vom Abendmahl.

Eine kritische Untersuchung

von

D. **Theodor Brieger.**

I.

Es war im Sommer 1878, als sich die für die Freunde der Reformationsgeschichte interessante Nachricht verbreitete, es sei auf der Bibliothek zu Wernigerode ein Exemplar der lange vermissten Marburger Kirchenordnung von 1527 aufgefunden worden. Sah man, wie billig, von der Homberger Reformations-Ordnung von 1526 ab, weil dieselbe ein blosser Entwurf geblieben ist und praktisch zunächst gar keine Bedeutung erlangt hat, so erschien diese Marburger Kirchenordnung als die älteste Hessische und erfreute sich als solche einer grossen Berühmtheit. Ob mit Recht, die Frage warf niemand auf und hätte auch von niemand mit Sicherheit beantwortet werden können: denn wir wussten im Grunde überaus wenig von ihr. Aus dem sechzehnten Jahrhundert hat noch niemand eine Erwähnung dieser Marburger Kirchenordnung nachgewiesen. Erst im Jahre 1607 stossen wir zum ersten Mal auf sie, erhalten den ersten (und zugleich

Digitized by Google

bis zu ihrer Wiederauffindung letzten) auf eigener Kenntnis beruhenden Aufschluss. Es ist nicht unwichtig zu beachten, von wem und in welcher Absicht sie zum ersten Mal angeführt wird. Es ist eines der vornehmsten Opfer der Kirchenreform des Landgrafen Moriz, welches den folgenden Jahrhunderten die Kunde unserer Marburger Kirchenordnung übermittelt hat: Heinrich Leuchter, seit 1588 Superintendent und Pfarrer zu Marburg, im Jahre 1605 von Moriz seines Amtes entsetzt, weil er der Einführung der Verbesserungspunkte in Marburg sich widersetzte; er fand wie die übrigen Prediger und die Professoren der Theologie, welche in Marburg und im Marburger Gebiet von Moriz abgesetzt wurden, Aufnahme bei Landgraf Ludwig, der ihn alsbald zu seinem Hofprediger in Darmstadt machte [1]). In dieser Stellung gab er 1607 seine bekannte Schrift heraus: „*Antiqua Hessorum fides christiana et vera.* Das ist: Historischer Bericht vom alten und wahren Glauben oder Religion der Hessen“ [2]) — das Gegenstück zu der unter ganz ähnlichem Titel [3]) erschienenen Schrift eines Anhängers der Morizischen Reform, welcher zu zeigen versucht hatte, es sei durch Moriz „keine neue Lehr und Religion in Hessen Kasselischen Teils eingeführt“, sondern was verordnet „sei die alte und je und allweg in Kirchen und Schulen *Hassiae* angenommene erkannte und bekannte Religion“ [4]). Dem gegenüber unternimmt Leuchter die Beweisführung, dass die Verbesserungspunkte eine Neuerung seien, und dass der (lutherische) Glaube, um des willen er seines Amtes verlustig gegangen, *antiqua Hessorum fides* sei, die Religion, an welcher

---

[1]) Vgl. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte VIII, Kassel 1788, S. 1 ff.; v. Rommel, Geschichte von Hessen VI, Kassel 1837, S. 563 ff.; Heppe, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610, Kassel 1849, S. 10 ff.; Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen II, Marburg 1876, S. 9 ff.; Vilmar, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen, Marburg 1860 (2. Ausgabe 1868), S. 169 ff.

[2]) Darmstadt 1607 in 4.

[3]) Vgl. Vilmar S. 319 Nr. 49.

[4]) Leuchter Vorrede S. 14.

Digitized by Google

von Anfang der Reformation an bis auf Moriz in Schriften und Ordnungen unverbrüchlich festgehalten sei [1]). Als eines der ersten Beweismittel muss ihm nun die Marburger K.-O. von 1527 dienen; er nennt sie ein „Kirchenbüchlein", „die allererste Ordnung und Katechismus in Hessen" [2]) und behandelt sie im weiteren Verlaufe, wo er oft auf sie zurückkommt, nicht sowohl als Marburger, als vielmehr als allgemeine Hessische K.-O. oder Kirchenagende [3]). Unter seinen dürftigen Mitteilungen steht obenan die Notiz, dass Luther zu dem Büchlein eine Vorrede geschrieben habe; eben diese Notiz verlieh unserer „Ordnung" später in den Augen der Forscher einen besonderen Wert. Noch wichtiger aber war, was Leuchter aus dem Inhalt der Schrift mitteilte; sie behandle die fünf Religionspunkte: Taufe, Vaterunser, den Christlichen Glauben, die zehn Gebote (nach der Einteilung Luther's) und das Sacrament des Altars, und aus dem letzten Lehrstück schrieb er die zweite Frage und Antwort aus — zum Beweise, dass in Hessen damals die Abendmahlslehre Luther's gegolten habe [4]).

Leuchter ist aber unsere einzige Quelle; alle Späteren, welche von der Marburger K.-O. reden, haben lediglich aus ihm geschöpft, keiner von ihnen bis 1878 hat sie wieder zu Gesicht bekommen.

Insofern könnte es überflüssig erscheinen, auf diese späteren Aeuserungen einzugehen, wie ja auch die Mitteilungen Leuchter's seit dem Wiederauffinden der Schrift ihren Quellenwert verloren haben. Dennoch mag es mir gestattet sein, eine kurze Uebersicht über die fernere Geschichte unseres Gegenstandes in der historischen Literatur zu geben, weil ich nur auf diese Weise zeigen kann, wie diese K.-O. Berühmtheit und Wichtigkeit erlangt hat.

Es ist erklärlich, dass man auf Darmstädter Seite fortfuhr sich auf sie zu berufen: so in den Widerlegungen der Kasseler sog. „Wechselschriften" von 1632 (1634), nämlich

[1]) Vorrede S. 15.
[2]) S. 17.
[3]) Vgl. S. 58. 62. 66. 74. (87.) 89.
[4]) S. 17f.

Digitized by Google

in der „Gründlichen Ausführung“ von 1636 und der „Specialwiderlegung“ von 1647[1]). Sodann aber scheint sie in die frühere Vergessenheit zurückgesunken zu sein. Aus dem weiteren Verlaufe des 17. Jahrhunderts ist meines Wissens nur noch eine Erwähnung derselben bekannt, bei Johann Just Winkelmann in seiner Hessischen Chronik (1697)[2]). Es dürfte auf die weite Verbreitung dieses Werkes zurückzuführen sein,[3]) dass man siebzig Jahre später die Marburger K.-O. in der damals veranstalteten „Sammlung Fürstlich Hessischer Landesordnungen“[4]) vermisste. Zwar machte der Herausgeber, der Regierungs-Archivar Christoph Ludw. Kleinschmid dagegen geltend[5]), nur mit Unrecht betrachte man die Marburger Schrift als die erste K.-O. in Hessen, da sie 1) nur für die Kirchen zu Marburg entworfen, 2) „nicht *auctoritate summi Episcopi*, sondern vielmehr *auctoritate privata*“ der damaligen Marburger Prediger aufgestellt sei, wie denn auch die späteren K.-Ordnungen (von 1539 und 1566) ihrer gar nicht gedächten. Indessen, durch diese Gründe nicht befriedigt, wiederholte der Director des Gymnasiums zu Hersfeld Wilh. Wille im Jahre 1788[6]) den Vorwurf der Auslassung mit besonderer Lebhaftigkeit. Er urteilte zugleich mit einer Sicherheit über die K.-O, als ob

---

[1]) „Gründliche Ausführung“ S. 1018 f., „*Special*-Widerlegung“ S. 9; s. eine vollständigere Wiedergabe der beiden langatmigen Titel bei Vilmar, S. 333 f. 334 f., N. 97 und 99.

[2]) Gründliche und Warhafte Beschreibung der Fürstenthümer Hessen-Hersfeld, Bremen 1697, IV, 415: „Folgenden Jahrs 1527 ist zu Marpurg ein Kirchenbüchlein gedrucket, unter dem Titel . . ., zu welchem Dr. Luther eine Vorrede gesetzet, und ist solches die allererste Ordnung und Catechismus in Hessen.“

[3]) Auch Joh. Aug. Hartmann, Histor. Hassiaca I, Marb. 1741, p. 256 hat seine Kenntnis ohne Zweifel aus Winkelmann geschöpft, desgl. Pütter, Erörterungen des Teutschen Staats- und Fürstenrechts II, Gött. 1794, S. 407.

[4]) I. Bd., Kassel 1767.

[5]) In dem Vorbericht zum II. Band (Kassel 1770) § 56.

[6]) „Einige Bemerkungen über die Sammlung der Fürstl. Hessischen Landesordnungen in Rücksicht auf die gottesdienstlichen und liturgischen Schicksale der Hessischen Kirche unter Landgraf Philipp dem Grossmüthigen“, Programm des Gymnasiums zu Hersfeld. Herbst 1788.

Digitized by Google

sie ihm vorgelegen oder als ob er noch über uns unbekannte Quellennachrichten verfügt hätte, während doch weder das eine noch das andere der Fall war. Trotzdem hat man ihm noch in neuester Zeit ohne Bedenken nachgesprochen. Er belehrt uns nämlich, dieses Kirchenbüchlein habe „die eigentlichen Formulare und Gebäter zur Taufe, Abendmahl etc.“ enthalten und sei zum Unterschied von der Homberger Reformations-Ordnung, „welche solche nicht enthielt, die dazu gehörende kurze Kirchenagende gewesen, deren sich die Prediger bei ihren Ministerialhandlungen bedienten“, während „jene überhaupt alles, was die Anordnung der damaligen neuen Kirchenverfassung betraf, anzeigte“. Ferner sucht Wille wahrscheinlich zu machen, dass diese Agende, deren sich „die Gemeinde der Synodalstadt Marburg“, der kirchlichen Metropole Hessens, bediente, auch „in die übrigen Gemeinden Hessens eingeführt und allgemein geworden sei“; auch sei „sie nicht bloss *autoritate privata* der Geistlichen zu Marburg“, „sondern ohne Zweifel mit Wissen und höchster Genehmigung des Fürsten von den damaligen ersten Reformatoren der Hessischen Kirche entworfen und gedruckt worden“; das „sei aus dem ganzen Zusammenhang und der unmittelbaren Verbindung, in welcher sie mit der Homberger Reformations-Ordnung stehet, und überhaupt aus dem tätigen Anteil klar, welchen der Landgraf an diesem ganzen Reformations-Werk nahm“; sei doch schon der Umstand „kein geringer Beweis von dem ihr zuerkannten allgemeinen Ansehen und Aufnahme in Hessen“, dass sie mit einer Vorrede Luther's begleitet worden; unzweifelhaft habe sie daher auch „fast lauter liturgische Stücke Luther's enthalten“ [1]).

Ein erneutes Interesse wandte man der Marburger K.-O. erst vor etwa einem Menschenalter zu. Noch v. Rommel war 1830 ziemlich achtlos an ihr vorübergegangen, nur dass er beiläufig die Vermutung äusserte, dieses „evangelische Brevier oder Agende“ sei wahrscheinlich infolge der Homberger Synode entworfen [2]). Da war es Hassencamp,

[1]) S. 9. 10.

[2]) Philipp der Grossmüthige, Landgraf von Hessen, II, Giessen 1830, S. 123.

Digitized by Google

der in seiner höchst verdienstlichen, leider unvollendet gebliebenen „Hessischen Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation“ (1852—55) die Marburger K.-O. als ein beachtenswertes Denkmal in dem Entwickelungsprozess der Hessischen Kirche zu würdigen unternahm. Er betrachtet sie als ein Document jener Periode, in welcher in Hessen unbedingt der Einfluss der sächsischen Reformation herrschte, und welche er durch die Jahre 1527—29 umschreibt; denn dass ihr Inhalt der reformatorischen Richtung der Sachsen entspreche, dass namentlich die Abendmahlslehre mit der lutherischen übereinstimme, das lasse sich schon aus dem Umstande, dass Luther das Buch mit einer Vorrede versah, im voraus erwarten und werde bestätigt durch die uns erhaltenen Fragmente. Auch Hassencamp nennt die Agende ein „besonderes für Hessen verfasstes Büchlein“ und pflichtet der Vermutung von Wille bei, „dass das für die Gemeinde der Synodalstadt bestimmte Büchlein allgemeinere Bedeutung gewinnen sollte“, somit wahrscheinlich auch ausserhalb Marburgs gebraucht sei [1]). An Hassencamp schloss sich in diesem Punkte Vilmar an, welcher ebenfalls versichert, die Agende sei „ohne Zweifel als Musteragende nicht allein für die nächsten Umgebungen von Marburg, sondern auch für ganz Hessen verfasst worden“, und der ausserdem hervorhebt, dass sie „in der Lehre von den Sacramenten sehr bestimmt Luther's Lehre wiedergiebt“ [2]). Endlich Heppe redet in seiner „Kirchengeschichte beider Hessen“ (1876) wieder gradezu von einer Hessischen Agende von 1527 [3]):

[1]) I, Marburg 1852, S. 114. II, 1, 1855, S. 307—309. Schon 1846 (in seiner Ausgabe des „Kasseler Katechismus von 1539“, Marburg 1846) hatte Hassencamp die Marburger Ordnung als „erste Hessische Kirchenordnung“ bezeichnet, S. 3.

[2]) Geschichte des Confessionsstandes u. s. w. S. 18. Vgl. auch W. Kolbe, Die Einführung der Reformation in Marburg, Marburg 1871, S. 48: „Die vollständige Einführung des evangelischen Cultus in der hiesigen Pfarrkirche erfolgte zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 1527, wahrscheinlich am 28. April, dem Sonntage Quasimodogeniti. Zu diesem Zweck war in demselben Jahre eine besondere Kirchenordnung dahier gedruckt worden“ u. s. w.

[3]) I, Marburg 1876, Vorrede S. VIII.

Digitized by Google

da die gottesdienstlichen Einrichtungen der Synodalstadt für das ganze Land mustergültig sein sollten, so habe Philipp sofort eine Agende — die erste Hessische — erscheinen lassen, die denn auch noch 1527 mit einer Vorrede Luther's erschienen sei. Heppe stellt weiter die Vermutung auf, dass in dieser Schrift Luther's „Deutsche Messe" von 1526 (vielleicht in eigentümlicher Redaction) abgedruckt gewesen sei [1]). Im Uebrigen bestreitet er entschieden, dass der von Leuchter mitgeteilte Satz über das hl. Abendmahl „die lutherisch-kirchliche Lehre" darstelle, weshalb man nicht mit Leuchter „die Herrschaft des lutherischen Bekenntnisses in Hessen von Anfange der Reformation an" mit diesem Satze, der freilich die ursprüngliche Abendmahlslehre Luther's enthalte, beweisen könne [2]).

Wir sehen: man hatte sich gewöhnt, der Marburger K.-O. deshalb eine hohe Bedeutung zuzuschreiben, weil sie 1) die erste Hessische und zwar eine für das ganze Land bestimmte sei, weil sie 2) auf Befehl des Landgrafen Philipp entworfen, und von Luther mit einer Vorrede versehen, und weil 3) die von ihr vertretene Abendmahlslehre von höchster Wichtigkeit, um die ursprüngliche Richtung der jungen Reformation in Hessen zu bestimmen.

II.

Heute, wo uns — infolge jenes glücklichen Fundes — die K.-O. selber vorliegt, sind wir in den Stand gesetzt, das Gebiet unsicherer Vermutungen zu verlassen und uns ein zuverlässiges Urteil über dieses Schriftchen zu bilden.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Behufe vor allem seine äussere Gestalt und seinen Inhalt.

Da der Neudruck, den wir jüngst erhalten haben, nicht

---

[1]) I, 177.
[2]) I, 213f.

Digitized by Google

mit derjenigen diplomatischen Genauigkeit veranstaltet ist, welche wir zu fordern berechtigt sind [1]), halte ich mich dabei an das Original der Bibliothek zu Wernigerode.

Es ist ein winziges Schriftchen von zwei Bogen in klein Octav, also im Ganzen aus sechszehn Blättern bestehend. Schon äusserlich zerfällt es in zwei Teile, indem 1) schon am Schluss des ersten Bogens (dessen letzte Seite leer ist) der Druckvermerk steht:

---

[1]) Marburger Kirchenordnung von 1527. Herausgegeben von C. W. H. Hochhuth. Kassel 1878. (32 S. in kl. 8). Indem ich die zahlreichen kleineren orthographischen Abweichungen vom Original und die Willkür der (zum Teil sinnlosen) Interpunction übergehe, merke ich folgende Druckfehler an:

S. 11. Z. 7 f. v. o. lies *so gar on ernst für sie gebeten hat ynn der tauffe* statt: *so gar oft on ernst fir sie gebeten hat, ynn der tauffe.*

S. 11 Z. 3 v. u. *solchs* statt: *solches.*

S. 12 Z. 6 f. v. o. lies *da vermanet er dich yhe das du mit yhm beten sollt,* statt: *da vermanet er dich auf das du etc.*

S. 12 Z. 9 v. o. lies *vmbher* statt: *vmber.*

S. 13 Z. 7 f. v. o. lies *gruntlosen* statt: *gruntlosem.*

S. 15 Z. 5 v. o. lies *enpfahe: durch Christum* statt: *entfahe: durch Christus.*

S. 16 Z. 2 v. o. lies *mit rechtem glauben* statt: *mit rechten glauben.*

S. 16 Z. 4 v. u. lies *Euangelion* statt: *Evangelio.*

S. 17 Z. 8 v. o. lies *Denn* statt *Dann.*

S. 17 Z. 5 v. u. lies *Sonder* statt: *Sondern.*

S. 18 Z. 5 v. u. lies *Gleubest du* statt: *Gleubestu.*

S. 19 Z. 7 v. o. lies *Denn* statt: *Dann.*

S. 19 unten: Der Druckvermerk völlig ungenau, desgleichen S. 21 der Titel des 2. Teils.

S. 22 Z. 4 v. o. lies *vorsamlet* statt: *vorsamelt.*

S. 23 Z. 2 v. u. lies *sonder* statt: *sondern.*

S. 24 Z. 6 v. o. lies *on* statt: *an.*

S. 26 Z. 6 v. u. lies *Das dritte* statt: *Der dritte.*

S. 26 Z. 4 v. u. lies *Das vierde* statt: *Das vierdt.*

S. 28 Z. 1 v. u. lies *draus* statt: *daraus.*

S. 29 Z. 9 v. o. lies *vnternander* statt: *vntereinander.*

S. 30 Z. 8 v. u. lies *wilcher der Herr Christus* statt: *wilcher Herr Christus.*

S. 31 Z. 3 v. o. lies *Das thut ynn meinem gedechtnis* statt: *Das thut zu meinem gedechtnis.*

Digitized by Google

Gedruckt ynn der ne- | wen löblichen Vni- | uerſitet Mar- purg | ym M. D. xxvij. | iar. am xxij. tag | Junij.

und 2) der zweite Bogen mit einem besonderen Titel beginnt und auch seine eigene Signatur [1]) wie am Schluss (Blatt a 8ᵃ — auch hier die letzte Seite leer) einen neuen Druckvermerk hat:

Gedruckt zu Marpurg | yn Heſſen. M.D.XXvij.

Der Titel dieses zweiten Teils lautet:

Was dem ge- | meynen volck nach der | predig für zu leſen. || Eynſetzung | des Sacraments des | leibs vnd bluts Chriſti. | Auch wie man es den krancken ynn den | heuſern vberreichen ſoll. || Ein ſchön vn- | terricht. auf frage vnd | Antwort geſtellet, vom Sacra- | ment des Altars. || Marpurg. | 1527.

Dieser zweite Titel ist ohne Randeinfassung [2]), wohingegen der erste Titel eine Einfassung aufzeigt, welche man auf den ersten Blick als diejenige des Johann Loersfelt erkennt [3]), des ersten Marburger Druckers, welcher noch im Frühjahr 1527 zu Erfurt druckte, aber gleich darauf nach Marburg übergesiedelt sein muss [4]). Loersfelt ist demnach

---

S. 31 ist vor Z. 5 v. u. die Überschrift ausgefallen: *Die funffte frage.*

S. 32 Z. 2 v. o. lies *enpfahen* statt: *empfahen.*

S. 32 Z. 3 v. o. lies *Isaie am. xl.* statt: *Isaie am. xi.*

Käme dieser angeblichen Kirchenordnung in der Tat die ihr bisher zugeschriebene Bedeutung zu, so verdiente sie unzweifelhaft einen neuen, diplomatisch genauen Abdruck zum Ersatz des Hochhuthschen. — Eine Beschreibung der äusseren Gestalt des Originals hat Hochhuth in seiner späteren Schrift: Die Bedeutung der Marburger Kirchenordnung von 1527, Kassel 1879, S. 16f. gegeben.

[1]) Der erste Teil hat die Signatur a ij, a iij, der 2. Teil: a ij, A iij, A v.

[2]) Das Gegenteil behauptet fälschlich Hochhuth, Die Bedeutung u. s. w. S. 17.

[3]) So richtig schon Hochhuth S. 35.

[4]) Erfurter Drucke Loersfelt's haben mir aus den Jahren 1525 bis 1527 vorgelegen; sein letzter Erfurter Druck sind vermutlich die *Paradoxa* Franz Lambert's von Avignon (QVE | FRAN. | LAMBERT | tus Auenionenſis, apud | ſanctã Heſſorũ Synodũ | Hombergi congrega-

Digitized by Google

mit Sicherheit als der Drucker unserer Schrift zu betrachten, zumal da auch die Typen und Initialen (Initialbildchen) derselben sich in seinen sonstigen Drucken wiederfinden [1]).

---

tā, | . . propoſuit u. s. w.), deren Widmung (Bl. 1 b) ebenso wie die hier mit abgedruckte *Epistola ad Colonienses* (Bl. 54 b) das Datum des 15. Febr. 1527 aufweist (am Ende: Excuſſum Erphordie: per Johannem Loers· | felt. Anno ſalutifere incarnationis. 1527.) Da Loersfelt die Marburger Kirchenordnung am 22. Juni 1527 gedruckt hat, fällt seine Übersiedelung nach Marburg etwa in die Zeit vom April bis Juni 1527. Veranlasst zu derselben wird er durch Lambert sein, da er mit diesem bereits in Beziehung stand. (Vgl. übrigens die von Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen I, 196—198 leider ohne Angabe der Quelle mitgeteilte „Ordnunge der Universitett" von 1527, wo es am Schluss heisst: „Ein Buchdrucker sol Hermannus Buschius bestellen"). Er war zugleich der erste Hessische Buchdrucker (vgl. Strieder in Justi's Denkwürdigkeiten IV, 1, Marburg 1805, S. 142 f.). Aus dem Jahre 1527 habe ich fünf Marburger Drucke von ihm gesehen, auch für das Jahr 1528 ist seine Tätigkeit noch durch einige wenige Drucke bezeugt. Dann aber verschwindet er unserm Gesichtskreise und wird (noch 1528) durch Franciscus Rhode abgelöst, von dem sämmtliche Marburger Drucke der nächstfolgenden Jahre herrühren.

[1]) Von den sechs Initialbildern unseres Druckes habe ich fünf in anderen teils Erfurter teils Marburger Drucken Loersfelt's wiedergefunden. — Die Titeleinfassung kommt noch in folgenden ausdrücklich Loersfelt als Drucker aufführenden Schriften vor:

1) in dem Nachdruck des Ansbacher Ratschlages von 1524: Ein raht | ſchlag, den etliche Chriſt | liche Pfarherrn, Predi· | ger vñ ander götlicher | ſchrifft verſtēdige . . | . . | . . gemacht haben u. s. w. A. E.: Gedrückt zu Er | ffurd durch Johan | nem Loersfelt (o. J., etwa 1525).

2) Die ſprüch Sa | lomo, auſs Ebreyſcher | ſprach verdeútſcht durch | D. Mart. Luther, mit | der Außlegung Phi· | lipps Melāchthon. | Mit ſeyner gunſt | vnd willen ver· | deútſchet | durch | Juſtum Menium. | Zum andern mal vberſehen vñ | gedrückt mit dem Regiſter. | M. D. XXVI. A.E.: Gedrückt zu Erffurd durch Johan· | nem Loersfelt. 1526.

3) in den Paradoxa Lambert's (s. o.).

4) Ob man | fur dem ſter· | ben fliehen | müge. || Mar. Luther. | Wittemberg. | M. D. XX. vij. A. E.: Gedruckt zu Marpurg | durch Johā Loersfelt. Dieselbe Einfassung führte übrigens auch Hans Lufft, vgl.: Sermon | Von dem Sa | crament des leibs | vnd bluts Chri· | ſti, widder die | Schwarm | geiſter. || Martinus Luter. || Wittemberg | 1526. — A. E.: Gedruckt durch Hans | Lufft. — Dsgl. 1528 *Bugenhagen's Confessio.*

Digitized by Google

Man könnte nun versucht sein anzunehmen, dass diese beiden Teile der Kirchenordnung zwei selbständige Schriftchen seien, stände dem nicht der umfassendere Titel des ersten Teiles entgegen. Dieser, der übrigens das einzige Band zwischen beiden Teilen bildet, lautet nämlich:

Chriſtli- | che ordenung | wie es zu Marpurg yn | Heſſen, mit Teuffen, | Sacramẽt reichen, | vñ mit Betẽ nach | der predigt ge- | halten wird. || 1527.

Dieser Titel greift, wie bemerkt, über den ersten Teil hinaus; denn dieser handelt zwar von der Taufe, aber weder vom Abendmahl noch von dem Beten nach der Predigt, während diese beiden Stücke, wie auch schon der Titel des zweiten Teils anzeigt, in diesem letzteren allerdings vorkommen.

Der erste Teil enthält nämlich nicht mehr und nicht weniger als Luther's Taufbüchlein, und zwar in der zweiten Bearbeitung desselben, welche wir wohl dem Jahre 1526 zuzuweisen haben [1]). Es führt (Bl. a 3ᵃ) in der Ueber-

---

[1]) Es ist bezeichnend für den heutigen Stand der quellenmässigen Lutherforschung, dass Fragen wie diese nach dem Datum der zweiten Recension des Taufbüchleins noch einer Untersuchung bedürfen! Auch ich vermag sie augenblicklich nicht endgültig zu lösen. So häufig man auch Originaldrucken der ersten Bearbeitung begegnet, so selten scheinen solche der zweiten zu sein: jedenfalls besitzen die meisten der grösseren deutschen Bibliotheken kein Exemplar derselben; nur aus München erhielt ich einen Druck, der ohne Zweifel eine der Wittenberger Originalausgaben ist, dem aber leider der Titel fehlt (A² — B³ in 8, ohne Druckvermerk am Schluss; der Text rot und schwarz; Drucker Nickel Schirlentz? oder Georg Rhau?). Auch in den Briefen Luther's habe ich vergeblich nach Auskunft gesucht. Ebensowenig geben uns die alten Herausgeber sicheren Aufschluss (vgl. Jen. Ausg. II, 230ᵃ, Altenb. Ausg. II, 327, Erl. Ausg. XXII, 290). Köstlin, Luther II, 22. 675 hat sich ohne Angabe von Gründen für das traditionelle Jahr 1526 entschieden. Dieses Jahr wird das richtige sein. Jedenfalls war die 2. Bearbeitung im Herbst 1525 noch nicht vorhanden; denn am 23. August 1525 schreibt Nicol. Hausmann an Stephan Rodt: Optarem etiam a Luthero, si ociosus esset, purgari libellum de formula baptisandi (O. G. Schmidt, Nicol. Hausmann, Leipz. 1860, S. 89). Damit stimmt, dass noch zwei Wittenberger Drucke aus dem J. 1525 (beide auf der *Bibliothek zu Wolfen-*

Digitized by Google

schrift seinen gewöhnlichen Titel: Das Tauffbüchlin auffs new zu gericht. Mar. Luth. Nun geht demselben allerdings eine Vorrede Luther's voraus: „Martinus Luther allen Christlichen lesern gnad vnd fried in Christo vnserm Herrn“ (a 1ᵇ — a 2ᵇ) — und eben diese Vorrede hat Leuchter für die der Marburger Kirchenordnung ausgegeben; es ist aber einfach die Vorrede Luther's zu seinem Taufbüchlein, wie er sie aus seiner Ausgabe von 1523 auch der zweiten Bearbeitung — nur mit Fortlassung des Schlussabsatzes [1]) — wieder beigegeben hat.

Schon dieses Verhältnis der beiden Teile legt die Vermutung nahe, dass dieselben — ein jeder mit seinem eigenen Titel ausgestattet — neben ihrer Verbindung zur „Marburger Kirchenordnung“ auch als eigene Schriftchen in Marburg ausgegeben worden sind — und diese Vermutung wird durch den Umstand bestätigt, dass der erste Teil noch 1833 in einer Nürnberger Bibliothek in der Tat als selbständige Schrift vorhanden war: so weit ersichtlich, genau derselbe Marburger Druck, nur dass der Titel geändert war, indem er anstatt „Christliche ordenung“ etc. lautete: „Das Tauffbüchlin verdeutscht, auffs new zu gericht durch Marti. Luther. Wittemberg“ [2].)

Wenden wir uns nach dieser Beschreibung des Aeusseren dem Inhalte zu, so dürfen wir uns dabei, da der erste Teil

büttel) die erste Recension aufweisen. Dagegen lässt sich die zweite wenigstens mit bibliographischen Hülfsmitteln für 1526 nachweisen: von der Hardt, Autographa Lutheri III (Helmstädt 1693) p. 144 führt nämlich eine plattdeutsche Uebersetzung von 1526 „üpet nie togerichtet“ an. Auch unter dem bei Weller, Repert. typograph. (Nördlingen 1864) S. 430 n. 3895 unvollständig angegebenen Druck: „Das Taufbüchlin, Wittemberg. 1526“ würde hiernach die 2. Bearbeitung zu verstehen sein. Gegen das Jahr 1527, welches man kürzlich angenommen hat (Hochhuth S. 18 f.), spricht, dass Loersfelt noch zu Erfurt einen Nachdruck besorgt hat (s. Weller S. 390 n. 3533).

[1]) „Ich hab aber noch nichts sonderlichs wollen verendern“ u. s. w. Richter, Kirchenordnungen I, 9 f., wo dieser Absatz, als nur der ersten Recension angehörig, hätte in Klammern gesetzt werden müssen.

[2]) Irmischer (Erl. Ausgabe XXII, 1833, S. 290 f.) citirt nämlich folgenden Druck als in der „Schwarzischen Sammlung zu Nürnberg“

Digitized by Google

mit Luther's Taufbüchlein identisch ist, auf den zweiten beschränken. Und dieser bietet uns nun unzweifelhaft ein grösseres Interesse dar.

Eröffnet wird dieser Teil 1) durch eine Vermanunge vnd kurtze deutung des Vater vnsers (a 1ᵇ — A 3ᵃ), eine Paraphrase des Vater Unsers in Form einer Vermahnung an die Abendmahlsgäste, entnommen aus Luther's 1526 erschienener Schrift: „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ [1]). Darauf folgt 2) Das Vater vnser fur die kinder, Der Christliche Glaub, Die zehen gebot und im Anhang dazu

befindlich: „Das Tauffbuchlin verdeudscht, auffs new zu gericht durch Marti. Luther. Wittemberg. — Am Ende: Gedruckt ynn der newen löblichen Universitet Marpurg ym M. D. xxvij. iar am xxij. tag Junij. 1 Bogen, die letzte Seite leer. Der Titel mit einer Einfassung. 8.“ — Diese vorzügliche „Schwarzische Sammlung“, den Forschern aus der häufigen Erwähnung bei Panzer bekannt, ist, wie mir Herr Director Dr. Frommann in Nürnberg auf meine Anfrage mitzuteilen die Güte hatte, in Nürnberg nicht mehr vorhanden; auch ist unbekannt, wohin sie gekommen. „Einige ältere Bücherfreunde behaupten, sie sei nach Frankreich verkauft worden.“ — Durchaus verschieden von diesem Loersfelt'schen Druck des Taufbüchleins ist ein Marburger Druck desselben von 1528 (2 Bogen in 8 — auf der *Königl. Bibliothek zu Stuttgart*), dessen ungenannter Drucker Franciscus Rhode ist.

[1]) Erl. Ausg. XXII, 239f., Richter I, 38f. Diese Herkunft hat schon Hochhuth S. 29 bemerkt. Dass die Paraphrase aber nicht unmittelbar aus Luther's „Deutscher Messe“ entnommen ist, werden wir später sehen. — Beiläufig sei bemerkt, dass die Notiz Köstlin's M. Luther II, 21, diese Umschreibung des Vaterunsers sei nicht weiter in Aufnahme gekommen, unrichtig ist. Abgesehen von der weiter unten zu nennenden Schrift, welche sie für den praktischen Gebrauch weiten Kreisen zugänglich machte, wozu noch der Druck aus dem J. 1527 bei Enders (E. A. VII, 2. Aufl. S. XXXI) und eine Ausgabe der „Laien-Bibel“ von 1529 hinzuzunehmen, ist sie auch in verschiedene Kirchenordnungen übergegangen, so in die Frankfurter von 1530 (Richter I, 141ᵇ), die Northeimer von 1539 (R. I, 288ᵃ), die Agende Herzog Heinrich's von 1539 (R. I, 313ᵃ. 313ᵇ); vielleicht beziehen sich auch die Sächsischen Visitationsartikel von 1533, R. I, 229ᵇ, die Goslar'sche K.-O. von 1531, R. I, 155ᵃ und die Hessische von 1532, R. I, 164ᵃ auf die Luther'sche „Vermahnung“. Selbst noch die Kirchenordnung Johann Casimir's vom 17. Febr. 1626 enthält die Paraphrase (Coburg 1626, S. 31f.). Erst von seiner Zeit schreibt Seckendorf II, 55ᵃ: „paucis in locis hodie retinetur“.

Digitized by Google

Ein kurtzer beſchlus aller gepott Gottes Matt. vij, ferner Die eynſetzung des Sacramentes der Tauff, Mar. ꝛvj, endlich Einſetzung des Sacraments des leibs vnd bluts Chriſti, Alſo auch gebraucht wirdt, ſo man es den krancken vberreichet ynn den heuſern. (A 3ᵃ — A 6ᵇ.) Somit enthält diese zweite Abteilung des zweiten Teils den Text der fünf Hauptstücke des späteren Luther'schen Katechismus, und zwar genau in derselben Fassung, wie er sich in der (wahrscheinlich zuerst 1525 erschienenen und seitdem oft gedruckten) Laien-Biblia findet [1]). Am Schluss dieser Abteilung steht dann noch Der Chriſten eyniges gepot Joannis 13 (Ein new gepot gebe ich euch ꝛc. — A 6ᵇ) — ein Abschluss, den wir in der Laienbiblia (wie auch in Luther's Betbüchlein) vergeblich suchen. 3) bringt der zweite Teil folgendes Stück: Vō dem Sacrament des Altars frage vnd antwort zu geben — fünf sehr interessante Fragen vom Abendmahl, auf dem Titel mit Recht als „Ein schön vnterricht" bezeichnet. Diese fünf Fragen waren bisher — abgesehen

[1]) Aber auch hier habe ich im voraus zu bemerken, dass die 5 Hauptstücke nicht direct aus dieser entnommen sind (s. u.). — Hochhuth S. 30 vermutete, der Glaube, das Vaterunser und die 10 Gebote stammten aus Luther's „Kurzer Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" (E. A. XXII, 1ff). Es lag näher an das seit 1522 unzählige Male aufgelegte „Betbüchlein" Luthers, in welches jene Schrift wieder aufgenommen ist, (vgl. über dasselbe Feuerlin-Riederer, Biblioth. symbol. I, 357f., Panzer, Entwurf S. 19–36, E. A. LXV, 266f., Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luther's kleinem Katechismus, Hamburg 1851, S. 69—78) zu denken, wie ich auf dieses früher (Theolog. Lit.-Zeit. 1879, N. 22, Sp. 518) hingewiesen habe, doch mit der Bemerkung, dass „kleine Abweichungen auf eine andere Vorlage hindeuten". Da diese Abweichungen von dem „Betbüchlein" genau den Text der Laien-Biblia wiedergeben, da in letzterer sich auch die sowohl in der „Kurzen Form" als auch im Betbüchlein fehlenden Einsetzungsworte der Sacramente der Taufe und des Abendmahls den drei ersten Hauptstücken anschliessen (s. den Neudruck derselben bei K. F. Th. Schneider, Luthers kleiner Katechismus, Berlin 1853, S. 80—83), so ist unzweifelhaft die Laienbibel diejenige Schrift, aus welcher mittelbar der Text der 5 Hauptstücke in der Marburger K.-O. geflossen ist. — Die Laienbibel bedarf, obwohl man sie in neuerer Zeit wiederholt berücksichtigt hat, doch noch einer genaueren Untersuchung, und ich gedenke eine solche demnächst zu geben.

Digitized by Google

von der zweiten, welche Leuchter mitgeteilt hatte — völlig unbekannt. Kenner Luther's sehen sofort, dass sie die Lehre Luther's vom Abendmahl enthalten, doch noch nicht in derjenigen Fassung, welche dieselbe in dem 1525 ausbrechenden Sacramentsstreit mit den Schweizern gewonnen hat. — Am Schluss des Ganzen lesen wir dann noch: Jſaie am xl. Gottes wort bleibt ewiglich.

III.

Dies der Inhalt der Marburger Kirchenordnung.

Man sollte meinen, es hätte sich bei der Wiederauffindung derselben der Forscher eine herbe Enttäuschung bemächtigen müssen.

Denn befriedigte jener Inhalt auch nur entfernt die Erwartungen, welche wir von einer „Kirchenordnung“ zu hegen berechtigt waren? Mit dem Taufbüchlein und einem nach der Predigt vorzutragenden Gebet erschöpft sich der liturgische Inhalt — bis hierher könnte man das Büchlein wenigstens eine Agende nennen; der übrige Inhalt ist rein katechetischer Natur: der Text der fünf Hauptstücke des nachmaligen Katechismus und eine katechetische Erklärung des letzten derselben. So viel steht fest: eine evangelische Kirchenordnung in dem schon in jenen Jahren üblichen Sinne liegt hier nicht vor. War doch, seitdem Luther 1523 mit seiner „Ordnung des Gottesdienstes“ und der *Formula missae* den Anstoss gegeben, bereits eine ganze Reihe von teils liturgischen Schriften und Gottesdienstordnungen, teils förmlichen Kirchenordnungen ans Licht getreten; ich erinnere nur, um der neuen Wittenberger Gottesdienstordnung von 1525, 26 (Luther's „Deutscher Messe“) nicht erst zu gedenken, an die Kirchenordnungen des Herzogtums Preussen und der Städte Nördlingen und Stralsund von 1525, Schwäbisch-Hall von 1526. Man braucht nur beispielsweise die Ueberschriften der letzteren zu lesen [1]): „Vom Predigen des Wortes Gottes, von dem Taufen, von dem Nacht-

---

[1]) Richter I, 40 ff.

Digitized by Google

mahl Christi und Veränderung der Messe, von der Vesper an den Werktagen, von den Festen oder Feiertagen, von den Kirchenstrafen, vom Bann und Synodo, von dem gemeinen Kasten, von dem ehelichen Stand, von den Abgestorbenen, von den Messpriestern, von der Schule, von den Pfarrherrn auf dem Lande", und man braucht diese Ueberschriften nur mit dem Inhalt der sogenannten Marburger Kirchenordnung zu vergleichen — um zu sehen, dass letztere diesen Namen mit keinerlei Recht führt. Aber nicht einmal eine Gottesdienstordnung liegt uns in ihr vor: denn auch über die Anordnung des Gottesdienstes sagt sie ebensowenig etwas aus wie über die evangelische Feier des Abendmahls, die Abschaffung der Messe u. dergl.

Allerdings, der Titel unserer Schrift erhebt ja auch gar nicht diesen Anspruch: er verheisst nur die „Christliche ordenung, wie es zu Marpurg mit Teuffen, Sacramentreichen und mit Beten nach der Predigt gehalten wird". Indessen, nicht einmal diese Verheissung wird erfüllt: wie es mit dem Taufen gehalten wird, kann uns das Taufbüchlein zeigen, wie mit dem Beten nach der Predigt die Paraphrase des Vaterunsers; dagegen die Ordnung des Abendmahls erfahren wir *nicht*; denn die blosse Mitteilung der Einsetzungsworte giebt doch hierüber keinen Aufschluss.

Genug, ich wiederhole es, die wiederaufgefundene Marburger Kirchenordnung hätte schon dem oberflächlichen Betrachter die völlige Grundlosigkeit der hochgespannten Erwartungen, mit denen man an sie heran trat, zeigen müssen, um so mehr, als sich nun herausstellte, dass sie nicht mit einer Vorrede Luther's ausgestattet, als sie keinerlei Anzeichen davon aufwies, dass sie mit Genehmigung des Landgrafen erlassen und für das ganze Hessen bestimmt gewesen sei.

Trotzdem ist sie mit wahrem Jubel begrüsst worden!

Ihr Herausgeber Hochhuth hat es unternommen, in einer eigenen Schrift [1]) ihre Bedeutung ans Licht zu

[1]) Die Bedeutung der Marburger K.-O. von 1527. Kassel 1879

Digitized by Google

stellen, ihre hohe Bedeutung für die Kirchengeschichte Hessens [1]). Er rühmt ihr nach, dass sie „uns eine zuverlässige Kunde von der ersten und frühesten Gestaltung der evangelischen Kirche in Hessen zu geben vermag“ [2]); sie eröffne „einen belehrenden Einblick in das Innere der kirchlichen Verhältnisse in Hessen zur Reformationszeit und in die Bestrebungen der Männer, welchen die Kirchenleitung übertragen war“ [3]). Indessen, wenn wir fragen, worin denn diese Bedeutung besteht und welches jener belehrende Einblick ist, so stossen wir nur auf die alten Behauptungen und auf Eine ebenso unerwiesene neue. Hochhuth erzählt uns, ganz wie Wille, dass „1527 eine Agende, ohne Zweifel als Musteragende, nicht allein für die nächste Umgebung von Marburg, sondern auch für ganz Hessen verfasst und gedruckt“ wurde [4]); die Herausgabe der Agende sei „jedenfalls in einem praktischen Bedürfnis begründet gewesen“, so namentlich in dem Bedürfnis, „den Geistlichen Formulare der neuen Gottesdienst-Ordnung in die Hand zu geben“, was insbesondere für die Abendmahlsfeier geboten gewesen sei [5]). (Dass die angebliche Kirchenordnung eben dieses tatsächlich nicht bietet, hat Hochhuth übersehen.) Endlich versichert er uns, als Verfasser der Kirchenordnung könne „kein anderer gelten als der Hofprediger und nachherige General-Superintendent Magister Adam Kraft“ [6]). — Auf

(35 S.). Vgl. meine Anzeige in Schürer's Theolog. Liter.-Zeitung 1879, N. 22, Sp. 518—520.

[1]) S. die Vorrede zu dem Neudruck der Marb. K.-O. S. 3.

[2]) Ebenda.

[3]) Die Bedeutung S. 34. Ganz ebenso hatte auch schon ein Anonymus (K.) in den „Evangelischen Blättern“, Mainz 1878, N. 49 geurteilt: „das Marburger Agendbüchlein“ bewege sich in derselben Richtung wie Luther's „Deutsche Messe“ und seine Katechismen: „es eröffnet insofern einen belehrenden Einblick in das Innere der Kirchen- und Volkszustände von damals und in die Bestrebungen der Männer, welche an der Begründung des neuen Kirchenwesens arbeiteten.“

[4]) S. 15.

[5]) S. 17.

[6]) S. 34. Dies die einzige neue Behauptung, übrigens als zweifelhafte Möglichkeit schon von dem Anonymus in den Evang. Blättern a. a. O. aufgestellt.

Digitized by Google

das wertvollste Stück des Inhaltes, die fünf Fragen vom Sacrament des Altars, scheint Hochhuth kein besonderes Gewicht zu legen, wiewohl er ganz richtig bemerkt, „der Gedankengehalt dieser Lehrstücke beruhe auf Luther's Anschauung“ [1]), wofür zum Beweise aus Luther's früheren Schriften einige Parallelen beigebracht werden [2]), welche leicht hätten vermehrt oder durch noch zutreffendere ersetzt werden können [3]).

Hochhuth lässt uns demnach über die Bedeutung unserer Ordnung im unklaren.

Um so bündiger und zuversichtlicher hat man von anderer Seite her diese Frage beantwortet. Die von Wilhelm Hopf herausgegebenen „Hessischen Blätter“, bekanntlich das Organ des Melsunger Zweiges der Hessischen „Renitenten“, haben wiederholt [4]) die Marburger Kirchenordnung gerühmt als einen Fund, „nicht bloss bedeutsam für die lutherische Kirche in Hessen, sondern auch für die lutherische Kirche überhaupt“, als ein „für die Geschichte des Hessischen Confessionsstandes und Cultus hochwichtiges Werk“, sehr empfehlenswert, um sich „über den Charakter der so viel beleumdeten Hessischen Kirche ein Urteil“ zu bilden. Denn sie „ist die älteste oder doch eine der ältesten zu Recht bestehenden lutherischen Kirchenordnungen“, — eine Versicherung, die kaum überboten wird durch die überraschenden Aufschlüsse, welche uns die „Hessischen Blätter“ über die Entstehung der Kirchenordnung zu geben im Stande sind: „im Auftrage des Landgrafen Philipp hat sie der Reformator Hessens, der erste Hessische Superintendent Adam Kraft, ein genauer Freund Luther's, ausgearbeitet, und zwar auf Grund von Verhandlungen mit Luther, mit dessen voller

---

[1]) S. 30. Vgl. S. 33: „Der Inhalt der Agende stimmt in dogmengeschichtlicher Beziehung mit Luther's Sacramentslehre, wie sich dieselbe in den beiden ersten Stufen ihrer Entwickelung herausgebildet hat, überein.“

[2]) S. 30—34.

[3]) S. darüber weiter unten.

[4]) In den Nummern 517 und 531 vom 19. April und 11. Juni 1879.

Digitized by Google

Zustimmung, welche sich in der von demselben zu dieser Kirchenordnung geschriebenen Vorrede ausdrückt, und mit unverkennbarer Verwendung der von Luther selbst ausgegangenen Kirchen- und Gottesdienst-Ordnungen“ [1]). Ihre Bedeutung aber besteht darin, „dass wir hier in der ersten rechtsgiltigen Hessischen Kirchenordnung sofort die klare und correcte Abendmahlslehre Luther's, zugleich jedoch in ihrer ganzen ursprünglichen Harmlosigkeit und frei von den späteren Subtilitäten der Sacramentsstreitigkeiten [2]) ordnungsmässig festgestellt finden“. Kurz, sie ist „ein Document für den eigentümlichen genuin lutherischen Charakter der Hessischen Kirche“. Sie ist der „Rechtsboden“, welchen Landgraf Philipp der Hessischen Kirche „verliehen“ hat. Und wenn sich „die renitente Kirche“ bescheidet, sich „einfach auf den geschichtlichen Zusammmenhang ihres Rechtsbestandes“ zu berufen, so ist „diese Berufung“ — dies das Schlussurteil der „Hessischen Blätter“ — „entschieden durchschlagender geworden durch die Auffindung der Marburger Kirchenordnung von 1527, welche niemals in irgend einer Form aufgehoben oder abgetan ist“.

---

[1]) „Es wird somit niemand“ — heisst es unmittelbar darauf — „ein Bedenken tragen, die fragliche Marburger K.-O. eine lutherische zu nennen, und also auch in der Hessischen Kirche, welche durch sie ihre gesetzliche und rechtsgiltige Ordnung erhalten, ein altes und echtes Glied der lutherischen Kirche zu erkennen, constituirt und in das öffentliche Leben hinein organisirt noch vor der Augsburgischen Confession und noch vor den im Lager der Protestanten entbrannten sacramentarischen Streitigkeiten.“

[2]) Wie sich die „Hessischen Blätter“ abfinden mit dem von ihnen zugegebenen Charakter der hier vertretenen Abendmahlslehre, als welche „noch ganz die ursprüngliche Harmlosigkeit der lutherischen Aeusserungen darüber, nicht die spätere, durch die eingetretenen heftigen Streitigkeiten unter den Protestanten veranlasste genauere theologische oder dogmatische Formulirung“ aufweist, ja wie sie diesen Charakter für sich auszubeuten wissen — das ist zwar für die ihnen eigentümliche Geschichtsanschauung höchst bezeichnend, für den Gegenstand unserer Untersuchung aber ohne jedes Interesse.

Digitized by Google

Wir werden nach alledem sagen dürfen: die Bedeutung und der Wert, welche man der Marburger Kirchenordnung zuzuschreiben pflegte, ist nach ihrer Auffindung noch erheblich gesteigert worden [1]) — freilich nicht infolge einer unbefangenen Würdigung, sondern teils unter dem Anreiz einer Art von provinziellem Patriotismus, wie bei Hochhuth, teils unter dem Druck eines eigentümlichen Confessionalismus, wie bei den Melsunger „Renitenten".

IV.

Es schien mir dem gegenüber angezeigt zu sein, den wirklichen geschichtlichen Wert der sogenannten Marburger Kirchenordnung zu ergründen.

Eine Reihe von Instanzen, welche man ehemals für ihre Bedeutung geltend gemacht, konnten für die Forschung, sobald ihr die Schrift selbst zugänglich geworden war, überhaupt nicht mehr in Betracht kommen, und ebenso hinfällig erschienen auf den ersten Blick verschiedene neuere Behauptungen. 1) Dass Luther sie mit einer Vorrede ausgestattet, erwies sich als ein Irrtum; 2) dass sie im Auftrage des Landgrafen entworfen sei, dass sie nicht bloss für Marburg, sondern für ganz Hessen bestimmt gewesen, dafür giebt die Kirchenordnung selbst uns keinerlei Anhaltspunkt; vielmehr macht ihr Charakter beides in hohem Grade unwahrschein-

---

[1]) Eine Ausnahme machen meines Wissens nur die Darmstädter „Renitenten", welche ihrer durch die Einsicht in die K.-O. hervorgerufenen „gründlichen Enttäuschung" einen unverholenen Ausdruck gegeben haben, indem sie zugleich der Schrift jede kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Autorität absprachen und sie für „ein rein privates" Geschäft erklärten. Da mir ihr Organ, das „Hessische Kirchenblatt" (24. Mai 1879) nicht erreichbar, kann ich hierfür nur die „Hessischen Blätter" (N. 531) citiren. Andere Gründe als diejenigen, welche schon der oberflächlichen Betrachtung sich darbieten, haben — nach diesem Referate zu urteilen — die Darmstädter nicht beigebracht. Wie es scheint, ist ihr abfälliges Urteil nicht ganz unbeeinflusst geblieben von der Warnehmung der zwar Luther'schen, aber nicht lutherischen Fassung des Unterrichts vom Abendmahl.

Digitized by Google

lich. Denn sie stellte sich uns bereits dar als eine Schrift, welche weder auf den Namen einer Kirchenordnung, noch auf den einer Gottesdienst-Ordnung Anspruch hat. Ueberdies fanden wir schon, dass sie zum bei weitem grössten Teil eine blosse Compilation sei: der erste Teil identisch mit Luther's Taufbüchlein, im zweiten Teil das Gebet aus Luther's „Deutscher Messe", die folgenden Katechismusstücke aus der „Laien-Biblia" stammend.

So tauchte die Frage für mich auf: kann man überhaupt von einem Verfasser der Kirchenordnung reden? oder bloss von einem Compilator? ist auch nur ein einziges Stück derselben in Hessen, in Marburg geschrieben? D. h. mit anderen Worten: mein Interesse concentrirte sich notwendig auf die fünf Fragen am Schluss, auf diesen bisher unbekannten katechetischen Unterricht vom Abendmahl. Woher stammt er? ist er mehr oder weniger original?

Dieses Schlussstück lautet U 7ᵃ bis U 8ᵃ folgendermassen:

Die erſte frage.

Warumb nimpſtu das Sacrament?

Antwort.

Darumb, das ich ein miterbe bin, vnnd gemeinſchafft habe mit Chriſto, mit allen lieben heiligen, vnd mit allen frommen Chriſten, ſampt yhnen zu leyden vnd zu ſterben.

Die ander frage.

Was gleubſtu, odder was bekenneſtu das ynn dieſem Sacrament ſey?

Antwort.

Vnter dem brod vnd wein iſt aldo der leyb vnd das blut Chriſti. Es iſt aber nicht gnug das ichs weyſs, ſondern ich mus auch gleuben, das mir mein Herr Chriſtus dis zu einem gewiſſen Sigel, zeichen vnd Teſtament geben hat.

Die dritte frage.

Wie lauten die wort dieſes Teſtaments, wilcher der Herr Chriſtus gebraucht hat?

Antwort.

Alſo ſagt der Herr zu ſeinen iungern, da er yhn das brod gab, Nemets vnnd eſſets, das iſt meyn leib, der für euch

Digitized by Google

gegeben wirdt. Vnd da er yhn den kilch gab, sprach er, Nemet hin, trincket alle draus, Dis ist mein blut des newen testaments das da vergossen wirt für euch vnd für viele, zur vergebung der sunden Das thut ynn meinem gedechtnis.

Die vierde frage.

Warumb nimpstu das zeichen, ist dir doch der glaub gnug?

Antwort.

Das zeichen neme ich darumb, das ich damit meinen glauben sterke. Nicht das ich an dem glauben zweyffele, sondern, dieweil mir Gott hat das zeichen neben dem wort gegeben, aus milder gnade vnd barmhertzickeit, will ich dasselbige zu gebrauchen nicht verachten.

Die funffte frage.

Wie wiltu des Sacraments gebrauchen?

Antwort.

Ich wils essen vnnd trincken, vnd seinen worten glauben geben, die er zu seinen iüngern redet, da er yhn dis Sacrament gab. Diese tröstliche zusage müssen wir mit eynem gleubigen hertzen fassen vnd enpfahen.

Bei der in die Augen springenden Verwandtschaft der diesem „Unterricht“ zu Grunde liegenden Lehre und selbst seiner Form mit Luther lag es nahe, seine Schriften zu durchforschen, um sei es die fünf Fragen selbst, in ihrer Formulirung, bei Luther aufzufinden, sei es solche Sätze bei ihm zu entdecken, welche bei der Formulirung als Grundlage gedient haben könnten. Jene fünf Fragen selbst vermochte ich in den Gesammtausgaben der Werke Luther's nicht zu finden [1]), sondern nur eine grosse Anzahl zum Teil frappanter Parallelstellen, welche zwar die innere und auch sprachliche Verwandtschaft des katechetischen Schlussstückes mit Luther

[1]) Genauer durchsucht habe ich die Walch'sche und die Erlanger Ausgabe, in der Wittenberger, Jena-Eislebener und Altenburger, dann später vornehmlich an denjenigen Stellen nachgesehen, wo sie (s. unten Abschnitt V) von Rechts wegen stehen sollten. Die Leipziger Ausgabe stand mir nicht zur Verfügung.

Digitized by Google

entschieden hervortreten liessen, aber doch über die Entstehung der fünf Fragen einen unmittelbaren Aufschluss nicht gaben [1]).

Bei diesem überwiegend negativen Ergebnis galt es nunmehr, weiter nachzuforschen, ob sich unser katechetisches Lehrstück nicht in der bereits im Jahre 1527 sehr reichhaltigen, heute freilich grösstenteils unbekannten katechetischen (oder auch liturgischen) Literatur nachweisen liesse — eine Untersuchung, welche nur um deswillen umständlich war, weil die in Betracht kommenden Schriften, meistens von grosser Seltenheit, sich nur mit Hülfe einer ganzen Reihe von auswärtigen Bibliotheken beschaffen liessen. Die Durchmusterung älterer und neuerer bibliographischer Werke (v. d. Hardt und Feuerlin-Riederer, Panzer und Weller) gewährten mir aber bald Aussicht, dass diese Nachforschungen nicht vergeblich sein würden.

So gelang es mir, zunächst einer kleinen Wittenberger Schrift aus dem Jahre 1526 habhaft zu werden, welche mit dem zweiten Teil der Marburger Kirchenordnung die grösste Aehnlichkeit zeigte, selbst in dem Titel: Was dem gemeynen volcke nach der predig fur zu leſen — ein für mich selbst überraschendes Ergebnis, sofern ein derartiges Abhängigkeitsverhältnis der Marburger Kirchenordnung ja gar nicht vermutet werden konnte. Jene Schrift hat mir in zwei Drucken des Jahres 1526 vorgelegen, von denen der eine unzweifelhaft aus einer Wittenberger Druckerei hervorgegangen ist, desgleichen in einem undatirten Breslauer Nachdruck [2]). Der zweite Teil der „Kirchenordnung“ er-

---

[1]) Da ich weiter unten die Herkunft des „Unterrichts“ evident zu zeigen vermag, ist es überflüssig, die von mir gesammelten Parallelen hier aufzuführen. Auf diejenige Schrift Luther's, welche die stärkste Verwandtschaft zeigt, werden wir später ohnehin noch eingehen müssen, weil sie, wenn ich anders recht sehe, mit der Entstehung der fünf Fragen im genauesten Zusammenhange steht.

[2]) I) Was dem ge- | meynem [so] volcke | nach der predig | fur zu leſen. | Wittemberg 1526. — Ohne Dr., 1 Bog. (A) in 8 mit Titeleinfassung, die letzte S. leer, der Text beginnt auf der Rückseite des Titels *(Bibliothek zu Wolfenbüttel)*. — Als Drucker kann auf Grund

Digitized by Google

wies sich jetzt — abgesehen von seinen drei letzten Seiten — als ein wörtlicher Nachdruck aus dem Wittenberger Drucke [1]) (hinzugefügt ist in Marburg nur bei den Einsetzungsworten des Abendmahls die Bemerkung: „Also auch gebraucht wirdt, so man es den krancken vberreichet ynn den heusern.“). Selbst das den fünf Fragen voraufgehende Schlussstück: „Der Christen eyniges gepot. Joannis 13“, welches ich in der Laienbibel und in den verschiedensten Ausgaben von Luther's Betbüchlein vergeblich gesucht hatte, fand sich hier. Es ist demnach evident, dass nicht einmal die Zusammenstellung folgender Stücke des zweiten Teils in Marburg gemacht ist: 1) Vermahnung und kurze Deutung des Vaterunsers; 2) Das Vaterunser für die Kinder; 3) Der christliche Glaube; 4) Die Einsetzung des Sacraments der Taufe; 5) die Einsetzung des Sacraments des Leibs und Bluts Christi; 6) Der Christen einiges Gebot. Man hat vielmehr in Marburg nur eine

---

der Titeleinfassung (auch die Typen stimmen überein) mit Sicherheit Georg Rhau bezeichnet werden (dieselbe Einfassung führte übrigens, doch in einem anderen Schnitt, Nickel Schirlentz).

II) Was dem ge | meynen vol | cke nach der | Predig für | zůleſen | Wittemberg | 1526. — Mit Titeleinfassung (aus Randleisten zusammengesetzt, unten zwei Hähne, in deren Mitte ein leeres Wappenschild); 1 Bog. (A) in 8, letzte S. leer; auf der Rückseite des Titels ein blattgrosser, vorzüglicher Holzschnitt (Christus und die Jünger); im Texte drei Initialbildchen. (*Bibliothek zu München.*) — Dieser sehr saubere Druck scheint ein süddeutscher Nachdruck zu sein.

III) Was dem gemey- | nen volck nach | der predig fur | zu leſen. || Breſlaw = — O. J. u. Dr.; 1½ Bogen (A—B^{4}) in 8, das letzte Bl. leer; sehr rohe Titeleinfassung; Drucker wahrscheinlich Adam Dyon in Breslau (*Nürnberg, v. Scheurl'sche Bibliothek*). Von A 2^{a} — A 7^{a} vollständiger Abdruck von N. I, doch mit folgenden Anhängen:

1) A 7^{b} — B 1^{b}: Eyn gemeine furbit.

2) B 1^{b} — B 2^{a}: Ein Christlich gebet zu der kinder Tauff.

3) B 2^{b}: Zu dem wester hembde.

4) B 2^{b} — B 3^{b}: Der hunderst vnd ander psalm.

[1]) Wenigstens ist die orthographische (und sprachliche) Uebereinstimmung mit I eine viel grössere als mit II. Abweichend von dem Marburger Nachdruck lesen I und II übereinstimmend bei den Einsetzungsworten des Abendmahls: „das ist der kilch des newen vnd ewigen testaments“, welches auch die Lesart der Laienbibel ist.

Digitized by Google

Wittenberger Schrift mit etwas erweitertem Titel abgedruckt, nur dass man das Schlussstück des Wittenberger Druckes, ein Gebet [1]), durch ein anderes Schlussstück, eben den „Unterricht vom Sacrament", ersetzte.

Sofern dieses Wittenberger Schriftchen die fünf Fragen nicht enthielt (doch kann leicht ein anderer Wittenberger Druck existirt haben, welcher auch dieses Stück aufzeigte), führte die Auffindung desselben noch nicht zum Ziele. Doch gelang es mir bei weiterer Nachforschung, das Gesuchte in ein paar Wittenberger Drucken aus dem Jahre 1525, von denen der eine aus der Druckerei Hans Lufft's hervorgegangen ist, zu entdecken. Es ist eine in den zwanziger Jahren ungemein stark verbreitete katechetische Schrift (Ein tröſtlich geſprechbüchlein), welche in jenen beiden Drucken unter der Ueberschrift „Vom Sacrament des altars frag vnd anttwort zu geben" die fünf Fragen als Anhang bietet, und zwar wörtlich ebenso wie in der Marburger Kirchenordnung.

---

[1]) Auf „Der Christenn einiges gebot Johannis 13" folgt nämlich in I 𝔄 7ᵃ—𝔄 8ᵃ: „Ein Chriſtliche vorbetrachtung vnd bekentnis ynn Gott, ſo man wil beten das heylige Vater vnſer", ein Gebet, welches in Luther's Werke aufgenommen zu werden verdiente. (Anfang: „O ewiger Gott, ich weys und bekenne, das ich ein armer grosser sünder bin", Schluss: „Alleyne dein Götlicher wille geschehe was dein ehre vnd preys ist. Amen"). Vgl. für den Ursprung dieses Gebetes den von Panzer II, 61 n. 1276 und genauer von Irmischer, E. A. LXV, 266 n. 3 beschriebenen Augsburger Druck des „Betbüchleins" von 1522 (*Nürnberger Stadtbibliothek, Solger*), welcher als Anhang folgendes Schriftchen (8 Blätter in 8) hat: Ain Chriſtliche | vorbetrachtung vñ bekantnuß | in got. So man will beten das hai- | lige vatter vnſer. Gezogen auß | den predigē Doctoris Mar | tini Luther zu Wittem | berg Von dem wirdi- | gen Nicolao vonn | Amßdorff Licen- | ciaten in deüt- | ſch gebracht. (Einen ähnlichen Augsburger Druck von 1522 mit demselben Anhang [in Dresden] beschreibt Ebert, Bibl. Lex. I, 1039f. n. 12531. Einen anderen, selbständigen Druck des Gebetes kennt Rotermund, Andenken S. 36f). — Dieses Schlussstück hat auch der süddeutsche Nachdruck (N. II) fortgelassen, welcher dafür 𝔄 7ᵃ — 𝔄 8ᵃ ein Stück aus der Bergpredigt bringt unter der Ueberschrift: „Das man alle sorge vnsers lebens Gott sollen haymstellen. Aus dem Euangelio Mathei cap. 6" (bildet mit genau derselben Ueberschrift auch den Schluss der Laienbiblia bei Schneider S. 100f.).

Digitized by Google

Ja, sogar das Motto am Schluss derselben: „Jsaie am xl. Gottes wort bleibt ewiglich", worin man einen Hinweis auf den Wahlspruch des Landgrafen zu finden geneigt sein könnte, bildet schon den Schluss jener beiden Drucke [1]).

Somit ist die Marburger Kirchenordnung von Anfang bis zu Ende Compilation!

Man hat Luther's Taufbüchlein von 1526 abgedruckt, demselben ein Wittenberger Schriftchen aus demselben Jahre beigesellt und schliesslich den Anhang eines weiteren Wittenberger Druckes als Schluss des Ganzen hinzugefügt.

Ist es bei diesem rein compilatorischen Charakter der Marburger Kirchenordnung noch denkbar, dass sie einen officiellen Ursprung hat, mit Genehmigung des Landgrafen Philipp erlassen ist? Ist es denkbar, dass Adam Krafft — ich will nicht sagen ihr Verfasser, sondern — ihr Urheber ist? Wirklich, es hiesse einem Mann wie Adam Krafft einen hohen Grad von Naivität zumuten, wollte man ihm zutrauen, er habe dem Nachdruck von Luther's Taufbüchlein den Abdruck einer zweiten, anonymen Wittenberger Schrift hinzugefügt, aus einem anonymen dritten Wittenberger Druck die schon wiederholt gedruckten Fragen vom

---

1) I) Eyn troſtlich | geſprech büchleyn auff | frag vnd antwort geſtellet, | den glauben vnd die lieb be | treffent, Vnd wie eyner den | andern Chriſtlich vnter- | weyſen ſol, gantz nütz | lich zu den artikeln | D. Vrbani Regij | vnd Gretzin | gers. || Wittemberg. | 1525.

Titeleinfassung mit der Jahreszahl 1524. — 6 Bog. (A—F) in 8; der Text der Schrift selbst schliesst F 6 b, darauf der Anhang F 7 a bis F 8 a (mit bedeutend grösserer Schrift). — Den (unzweifelhaft Wittenberger) Drucker (Johann Grunenberg?) kann ich nicht mit Sicherheit nennen. (*v. Ponickau'sche Bibliothek in Halle*, defect in *Wolfenbüttel.*)

II) Ein tröſtlich ge- | ſprechbüchlein, auff frag | vnd antwort geſtellet, den | glawben vnd die lieb betre- | ffend, Vnd wie einer | den andern Chri- | ſtlich ſol vn- | terweiſen. || Zum andern mal vberſehen. || Wittemberg. | 1525. Auf Bl. G 6 a: Getruckt zu Wittemberg, Hans Lufft. | 1525.

Titeleinfassung. — 7 Bog. (A—G) in 8; der Druckvermerk schon G 6 a; darauf G 6 a bis G 7 b der Anhang (mit grösserer Schrift); das letzte Blatt leer. (*Münchener Hof- und Staats-Bibliothek.*) — Weiteres über diese Schrift s. in Anhang I.

Digitized by Google

Sacrament angehängt und dann dem Ganzen den Titel einer „Christlichen ordenung“ etc. gegeben.

So liegt die Vermutung nahe — zu voller Gewissheit werden wir hier schwerlich kommen —, dass der Veranstalter, der Compilator der Schrift niemand anders gewesen ist als der Drucker derselben, Johann Loersfelt. Schon in Erfurt hatte er sich hauptsächlich vom Nachdruck fremder, besonders Wittenberger Schriften genährt: unter seinen 19 Erfurter Drucken, die mir bekannt geworden sind, befinden sich wenigstens 17 Nachdrucke und Compilationen und vielleicht nur Eine Originalschrift (Franz Lambert's Paradoxa). Schon in Erfurt hat Loersfelt Luther's Taufbüchlein (in der zweiten Bearbeitung) nachgedruckt [1]), desgleichen im Jahre 1525 jenes weitverbreitete „Gesprächbüchlein“ [2]), dessen beide Wittenberger Drucke aus demselben Jahre eben die fünf Fragen als Anhang haben. Möglich daher, dass auch schon Loersfelt bei dieser Gelegenheit jenen Unterricht vom Sacrament gedruckt hat (ein Exemplar dieses Loersfeltschen Druckes habe ich nicht auftreiben können). Nicht minder möglich, dass Loersfelt auch schon in Erfurt einen Nachdruck der Wittenberger Schrift von 1526 „Was dem gemeynen volcke nach der predig für zu lesen“ besorgt hat. Wenigstens lässt sich eine der letzteren nahe verwandte Schrift, die sogenannte Laien-Biblia, in einem Nachdrucke aus dem Jahre 1527 bei ihm nachweisen [3]).

Wenn diese Vermutung von der Autorschaft Loersfelt's richtig ist — und die grösste Wahrscheinlichkeit hat sie unfraglich für sich —, so ist unsere „Ordnung“ ganz einfach in eine Reihe zu stellen mit den sonstigen, nicht eben spärlichen Marburger Nachdrucken

---

[1]) Vgl. Weller, S. 390, N. 3533.

[2]) Ein troſtliche disputatiō ꝛc., vgl. Panzer II, 404. N. 2885. — Auch die Parallelschrift des Urb. Regius, Die Erklärung der zwölf Artikel, druckte er 1525 in einer niederdeutschen Uebersetzung nach. (Vgl. Feuerlin-Riederer I, 360; Scheller, S. 170, N. 665. — Ein Exemplar auf der *Hamburger Stadtbibliothek.*)

[3]) In einer der weitverbreiteten niederdeutschen Uebersetzungen; s. Scheller, S. 182, N. 710.

Digitized by Google

Wittenberger Schriften aus jenen Jahren (1527 ff.). Noch 1527 veranstaltete Loersfelt zu Marburg Nachdrucke von Luther's Schrift „Ob man fur dem sterben fliehen müge“ und von Melanchthon's ins Deutsche übersetzten Auslegung des Colosserbriefes [1]). 1528 brachte Franciscus Rhode zu Marburg, der Drucker des Marburger Neuen Testaments (nach Luther's Uebersetzung), einen neuen Abdruck von Luther's Taufbüchlein [2]). In demselben Jahre erschien hier in Nachdrucken Melanchthon's Schrift gegen die Wiedertäufer [3]) und, was besonders beachtenswert, der kursächsische „Vnterricht der Visitatoren“ [4]). Hieran schlossen sich 1529 die Nachdrucke von Luther's Kleinem und Grossem Katechismus (beide nach der Wittenberger *editio princeps*) [5]).

---

[1]) Beide auf der *Bibliothek zu Wernigerode.*

[2]) Auf der *Stuttgarter Bibliothek.* Dass Rhode der Urheber dieses (sehr splendiden) Druckes ist, zeigt Titeleinfassung wie Schrift.

[3]) Vgl. Leuchter S. 21. Hassencamp I, 114; II, 309. Vilmar S. 19. (Ich habe diesen Druck noch nicht gesehen, ebenso wenig den ebendaselbst angeführten Marburger Druck von Brenz: „Ob weltliche Obrigkeit mit Göttlichem vnd billichem recht möge die Widerteuffer durch Fuer oder Schwerd vom Leben zum Tod richten lassen.“ 1528.)

[4]) Auf der *Landesbibliothek zu Kassel.*

[5]) Das einzig bekannte Exemplar des Marburger Nachdruckes des Kleinen Katechismus auf der *Bibliothek zu Wolfenbüttel*, der Nachdruck des „Deutsch Catechismus“ auf der *Landesbibliothek zu Kassel.* Der ungenannte Drucker beider ist Franciscus Rhode, welcher in demselben Jahre auch noch — ebenfalls ohne Nennung seines Namens — Johann Lonicer's lateinische Uebersetzung des Grossen Katechismus Luther's *(Marburger Bibliothek)* und den Katechismus von Rürer und Althamer (*Wolfenbütteler Bibliothek*) aus seiner Presse hervorgehen liess. Ich füge hier noch einige Nachdrucke der nächstfolgenden Jahre hinzu, soweit sie mir bekannt geworden sind. Zunächst erschien 1530 auch der Kleine Katechismus Luther's in einer lateinischen Uebersetzung: *Parvus Catechismus pro pueris. Parve puer, parvum tu ne contemne libellum. Continet hic summi dogmata summa Dei. Martinus Luther.* M.D. XXX. (Mir nur aus Panzer, Annales typogr. VII, 376 bekannt; ist jedenfalls die Uebersetzung Sauermann's; s. Müller, Symb. Bücher S. XCVIII und Panzer IX, 88, N. 203.) — 1531: Dom glauben vnd guten werckeu.

Digitized by Google

Von hier aus fällt auch Licht auf die auffallende Erscheinung, welche wir vorhin beobachteten, dass die „Ordnung" gar nicht einmal als einheitliche Schrift gedruckt, sondern nur durch einen umfassenderen Titel aus zwei verschiedenen Schriften zusammengesetzt ist. Augenscheinlich hat Loersfelt wie das Taufbüchlein so auch jene kleine Wittenberger Schrift „Was dem gemeinen volck" etc. zu Marburg nachgedruckt und beide dann — es war das ein weiteres buchhändlerisches Unternehmen — zu der „Ordnung" vereinigt. Nur so erklärt es sich, dass schon am Schluss des Taufbüchleins der Druckvermerk mit dem Datum des 22. Juni 1527 sich findet [1]).

Endlich wird es uns jetzt völlig verständlich, dass wir im ganzen 16. Jahrhundert auch nicht einer einzigen Erwähnung der angeblichen ersten Hessischen Kirchenordnung begegnen, dass keine der späteren Kirchenordnungen auf sie Rücksicht nimmt. —

Wollten wir aber die Worte des Titels „Christliche ordenung wie es zu Marpurg yn Hessen mit Teuffen, Sacrament reichen vnd mit Beten nach der predigt gehalten wird" pressen und sie als tatsächliche Angabe fassen, so wäre das winzige Ergebnis dieses, dass man sich damals in Marburg 1) des Lutherschen Taufbüchleins bedient und 2) — einer zweiten Wittenberger Schrift gemäss — nach der Predigt ein Gebet aus Luther's „Deutscher Messe" und etwa

---

(*Marburger Bibliothek*), ein schon früher wiederholt in Wittenberg gedrucktes anonymes Schriftchen (s. Weller, S. 379, N. 3417). Der ungenannte Drucker ist Rhode. — 1533: Luther, Das fünffte, Sechste vnnd Siebend Capitel S. Matthei, gepredigt vnd ausgelegt. A. E.: Gedruckt zu Marpurg durch Franciscum Rhodum (*Landesbibliothek zu Kassel*). — Endlich nach v. d. Hardt II, 139: Luther, Auslegung der Evangelien an den fürnemsten Festen im gantzen Jahr. (Fol.), von v. d. Hardt wohl mit Unrecht in das Jahr 1527 versetzt; vgl. einen anderen Marburger Druck einer Lutherschrift aus dem Jahre 1531 ebend. I, 280.

[1]) Somit ist dieser Tag auch nicht, wie man bisher angenommen, das Datum der Kirchenordnung, sondern nur das Datum des Druckes des Taufbüchleins. Doch muss erstere, da Loersfelt denselben Satz benutzt hat, ziemlich in dieselbe Zeit fallen.

Digitized by Google

für die katechetische Unterweisung des Volkes jene fünf Wittenberger Fragen vom Sacrament verwendet habe. Ueber die ganze Ordnung des Gottesdienstes, insbesondere über den Modus der Abendmahlsfeier oder der Messe erführen wir damit noch nichts.

Einer derartigen unsicheren Beweisführung aber bedürfen wir nicht einmal, um den Einfluss der Sächsischen Reformation auf die Hessische Kirche jener Jahre aufzuzeigen [1]). Wir wissen urkundlich, dass im Jahre 1527 in Hessen der Gottesdienst nach Luther's Anweisungen geordnet worden ist. Wie schon in dem Homberger Reformationsentwurf für die Abendmahlsfeier Luther's „Deutsche Messe" als massgebend hingestellt war [2]), so gab Landgraf Philipp in seiner Instruction, welche er zu Pfingsten, im Juni, 1527 den soeben ernannten Visitatoren erteilte, seinem Caplan Magister Adam Krafft, dem einzigen geistlichen Mitgliede der Commission, den Auftrag: er solle Luther's *Formula missae* und „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes" mit sich führen, weil diese beiden Schriften denjenigen Ritus enthielten, der zu Marburg bestehe; dieser nämlich sollte massgebend sein für den ganzen Visitationsbezirk (d. h. für das ganze Land); denn in derselben Instruction werden die Visitatoren angewiesen, einem jeden Pfarrherrn anzusagen, „dass er es mit den Ceremonien, Messen vnd allem andern halt, wie es zu Marpurg in der Pfarr gehalten" werde [3]).

---

[1]) Der bis 1529 (abgesehen von dem vereitelten Homberger Unternehmen Lambert's) allein massgebende Einfluss Wittenbergs bedarf für den Kundigen keines Beweises. Selbstverständlich ist mit dieser Tatsache für den späteren „Confessionsstand" der Hessischen Kirche noch nichts bewiesen. Wenn es zur Zeit schwer hält, sich über ihn ein sicheres Urteil zu bilden, so liegt das nicht zum wenigsten an den neueren Darstellungen, welche, da in ihnen an die Stelle des rein geschichtlichen Interesses mehr oder weniger ungeschichtliche Voraussetzungen und Vorurteile getreten sind, mehr verdunkelnd als aufklärend gewirkt haben dürften. Haben sie doch eine solche Menge von Schutt aufgehäuft, dass selbst der Zugang zu den Quellen und ihrem richtigen Verständnis für die meisten erschwert ist.

[2]) Vgl. Credner's Abdruck S. 6.

[3]) Vgl. die von Köhler in der Zeitschrift für die historische

Digitized by Google

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen.

1) Die sogenannte Marburger Kirchenordnung, in der Tat weder eine Kirchen- noch eine Gottesdienstordnung, ist nachweislich eine blosse Compilation; kein einziges Stück derselben ist in Marburg oder in Hessen entstanden.

2) Somit können auch die fünf Fragen vom Sacrament, welche aus Wittenberger Drucken von 1525 entlehnt sind, nicht als ein specifisch Hessisches Lehrstück oder Bekenntnis betrachtet werden.

3) Dass die angebliche Kirchenordnung im Auftrage des Landgrafen verfasst, bezw. compilirt, dass Adam Krafft ihr Verfasser oder Compilator, dass sie nicht bloss für Marburg, sondern für ganz Hessen bestimmt gewesen sei, sind willkürliche Behauptungen.

4) Wahrscheinlich ist dieses compilatorische Machwerk ein blosses buchhändlerisches Unternehmen.

5) Wäre sie das nicht, käme ihr irgendwelche öffentliche Geltung zu, so könnte man aus ihr doch nicht einmal so viel entnehmen in Bezug auf die damalige Gottesdienstordnung in Marburg, als wir anderweit darüber urkundlich wissen.

V.

Wir haben zuletzt noch dem Ursprung und dem Verfasser des Unterrichts vom Sacrament nachzuforschen.

Damit, dass er uns zuerst (1525) in zwei Wittenberger Drucken begegnet, ist zwar sein Nicht-Hessisches, aber noch nicht sein Wittenberger Herkommen bewiesen.

Theologie 1867, S. 244ff. aus dem Darmstädter Archiv mitgeteilte Instruction S. 245: *Cura ut habeas tecum formulam Lutheri latine scriptam de pio missarum usu et cultu Dei germanice ab eodem vulgatam. Illi enim libelli te docebunt eum ritum, quem Marpurgi habemus.* Auf die in diesem Satze liegende Schwierigkeit (denn bekanntlich stimmen die *Formula missae* von 1523 und die „Deutsche Messe" von 1526 nicht mit einander überein: wenn der Ritus der letzteren in der Pfarre zu Marburg 1527 geherrscht hat, so war die erstere antiquirt) einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Digitized by Google

Doch ist letzteres unzweifelhaft und sein Verfasser — wofür ich einen ausreichenden Beweis beibringen zu können glaube — kein anderer als Luther.

Obgleich Sprache und Inhalt der fünf Fragen auf Luther hinzudeuten schienen, habe ich allerdings zwischen ihm und Bugenhagen als Verfasser längere Zeit geschwankt. Denn in einer Schrift des letzteren sind sie in der Folgezeit wiederholt gedruckt worden. „Von der heimlichen Beicht, vnterricht. Johan. Pomer. Die Fünff frage, vom Sacrament des Altars“ [1]) lautet der Titel eines 1529 bei Georg Rhau in Wittenberg erschienenen und ohne Angabe des Jahres wie unter schwankendem Titel wiederholt nachgedruckten Schriftchens in Sedez [2]). Es ist eine Schrift mit mannigfaltigem Inhalt, welche auch nicht Bugenhagen Zugehöriges enthält. Auf das erste Stück mit der Ueberschrift „Von der heimlichen Beicht vnterricht. Johan. Pomer“ (Bl. A 2—A 5) folgt als zweites: „Vom hochwirdigen Sacrament des Altars“ (Bl. A 6[a]—B 2[a] — ohne Angabe des Verfassers [3]); hier

---

[1]) So muss der Titel gelautet haben. In dem mir vorliegenden Exemplar des *Germanischen Museums*, dem einzigen eines gleichzeitigen Druckes, welches ich aufzutreiben vermochte, fehlen ausser dem Titel die Blätter A 5 und D 1. Es sind vier halbe Bogen (A—D) in 16, jeder Bogen zu 8 Blättchen: die letzte Seite leer. Am Schluss: Gedruckt zu Wittemberg | durch Georgen Rhaw. | D. M. xxix. iar.

[2]) Vgl. die einzigen mir bekannten bibliographischen Nachweise (bei Panzer und Weller sucht man vergeblich nach der Schrift) bei Feuerlin-Riederer I, 365; II, 62 und Rotermund, Erneuertes Andenken S. 128 N. 57. Köllner, Symbolik I, 507 kennt einen späteren Druck von 1549 als Anhang zu einer anderen Schrift.

[3]) Hier der weitere Inhalt:

3. Wie, vnd was man denen, so kranck ynn tods nöten ligen, sagen vnd furlesen sol, Vnd auch vom Sacrament des waren leibs vnd bluts Christi. Johan. Pomer. (Bl. B 2[b] — C 3[b]. — Dieses Stück ist schon 1527 unter etwas abweichendem Titel als selbständige Schrift Bugenhagen's gedruckt; s. Rotermund S. 124f. N. 24; Vogt, Joh. Bugenhagen, S. 62 und die Auszüge S. 74f.).

4. „Ein tröstunge an Churfürsten zu Sachsen seliger vnd Christlicher gedechtnis, Freitags nach Misericordia Domini, den letzten seines lebens hie auff erden. Geor. Spalatinus.“ (Bl. C 3[b] — D 1.)

Digitized by Google

finden sich nach einer Einleitung (Vorrede)[1]) die fünf Fragen genau ebenso wie in den Wittenberger Drucken des

---

5. „Der fürnemiste Artickel Christlichs glaubens, ausgelegt durch Johan. Pomer“ (Bl. D 2a — D 6a).

6. „Folget eine schlusrede, welche mag gezogen werden, aus diesem Spruch, Christus ist vnser gerechtickeit“ (Bl. D 6b — D 7a).

7. „Ein gepet Salomonis vmb zimliche noturfft seines leibs narung Prouerbiorum 30“ (Bl. D 7b).

8. „Ein gepet vnd Dancksagung Jobs ynn seiner trübsal. Job 1.“ (Bl. D 8a.)

Das erste Stück, den Unterricht von der heimlichen Beichte, vermag ich sonst in Schriften Bugenhagen's nicht nachzuweisen. Er ist verschieden von dem „Unterricht von der Beichte und christlichen Absolution“ von 1525 (vgl. über letzteren Vogt, S. 67ff.).

Die zwei ersten Stücke der Schrift finden sich auch (mit geringen, meist nur orthographischen Abweichungen) als Anhang zu folgendem Drucke von Luther's Schrift aus dem Jahre 1528 „Auslegung der zehn Gebot“ (E. A. XXXVI, 1—144): Ausle- | gung der Ze- | hen gepot, aus dem | vir. vnd ir. Cap. | des Andern Buchs Mosi, | gepredigt durch | Mart. Luth. — A. E.: Gedruckt zu Wit- | temberg durch | Georgen | Rhaw (*Stuttgarter Bibliothek*). 15 Bogen [A—P] in 8, mit 10 blattgrossen Holzschnitten, welche sämmtlich in den Rhau'schen Octavdrucken des Grossen Katechismus von 1529 und 1531 sich finden; dieser Druck fällt demnach frühestens in das Jahr 1529. Der Anhang hat auch hier die Ueberschrift (P 4a — P 8a): „Folget. | Von der heim- | lichen Beicht, vn- | terricht. | Johan. Pomer. | Die Fünff frage, vom Sa- | crament des Altars.“

[1]) Bl. A 6af.: „Wer das Sacrament des Altars, den leib vnd das blut Christi nemen odder empfahen wil, der sol auff diese Fünff fragen wissen antwort zu geben, mit solchen worten wie hernach stehet geschrieben, odder mit andern worten, wie ein iglicher kan, daraus man verstehen kan seinen glauben. Denn solche rede von wort zu wort foddern wir von niemand, foddern aber bekenntnisse des glaubens, das wir nicht das heilige Sacrament geben den, die gar nichts wissen was das Sacrament sey, vnd wazu es zu brauchen sey. Darümb fragen wir nichts von denen, die wir wissen, das sie guten verstand haben, odder die sonst frey on vnser fragen yhren glauben bekennen. Die andern aber fragen wir nicht alzeit auff diese weise wie hie geschrieben stehet, sondern einen so, den andern anders, darnach wir die leute ynn yhrem verstand geschicket sehen. Diese fragen sind aber hie ynn dieser forme beschrieben, das ein iglicher wissen sol, das er schüldig sey, solche stück vnd dergleichen zu wissen, wenn er zum Sacrament wil gehen.“

Digitized by Google

„Gesprächbüchleins“, nur dass die Antwort auf die vierte Frage hier einen Zusatz erhalten hat [1]).

Allein wir haben zu beachten, dass Bugenhagen weder auf dem Titel noch in der Ueberschrift des betreffenden Abschnittes als Verfasser bezeichnet wird; bei dem ersten, dritten und fünften Stück dieser Schrift wird er ausdrücklich als Verfasser angegeben, bei dem vierten wird als solcher Spalatin genannt. Schon die eigentümliche Stellung seines Namens auf dem Titel (s. o.) scheint darauf hindeuten zu sollen, dass die „Fünff Frage“ nur als ein ihm nicht zugehöriges Stück seiner Schrift einverleibt sind. Und in dieser Auffassung werden wir bestärkt durch den Umstand, dass auch Drucke der fünf Fragen erschienen sind, in denen nur die Vorrede als von Bugenhagen herrührend bezeichnet wird [2]). Stammt aber die Vorrede zu jenem in Wittenberg in einer Art von öffentlichem Gebrauch [3]) befindlichen Fragestück von ihm her, so wird es um so erklärlicher, dass das Ganze (1529) in der oben angegebenen Weise in den Rhau'schen Druck einer Bugenhagenschrift aufgenommen werden konnte.

Die Abfassung durch Bugenhagen wird demnach mit Bestimmtheit ausgeschlossen werden dürfen.

Um so schwerer wird ins Gewicht fallen, dass die fünf Fragen bereits 1525 (wenn nicht schon zwei Jahre früher)

---

[1]) Bl. A 8[a]: „Denn es ist mir nütze vnd heilsam, zu verneweerung vnd zu gedencken des bundes, den ich hab mit meinem Herrn Jhesu Christo, ynn seinem blute, widder alle meine sunde, not vnd anfechtung, denn so hat Christus befohlen, das wir solchs thuen sollen zu seinem gedechtnis, Das ist, wir sollen verkündigen seinen tod, welcher ist vnser selickeit.“ — Auf die fünf Fragen folgen dann B 1[a] — B 2[a] die Einsetzungsworte mit einer kurzen Auslegung.

[2]) Die fünff Frag vom Sacrament des Altars mit einer Vorrede Joh. Pomers. Auch dabei das Benedicite vnd Gratias. Nürnberg durch Kun. Hergottin (o. J. — 1 Bog. in kl. 8): Feuerlin-Riederer I, 365. — Fünff Frag vom Sacrament des Altars, mit einer Vorrede D. Joh. Pomers. Auch wie man die Einfeltigen soll leren beichten. (o. J. u. O. in 8): ebenda II, 62; vgl. Köllner a. a. O. Ich habe keinen dieser Drucke auftreiben können.

[3]) Ein solcher ergiebt sich bestimmt aus Bugenhagen's Worten; s. oben S. 581 A. 1.

Digitized by Google

als Anhang zu einer Abendmahlspredigt Luther's in Wittenberg gedruckt sind, als Beigabe zu einer Predigt, welche uns augenscheinlich einen Blick tun lässt in ihre Entstehung, sofern sie uns die Motive ihrer Aufstellung klar darlegt. —

Schon manches Mal hatte Luther in Wort und Schrift gegen den rein gewohnheitsmässigen Genuss des Abendmahls, wie er durch das päpstliche Zwangsgebot der österlichen Sacramentsfeier befördert war, geeifert und im Gegensatz zu der papistischen Wertung des Abendmahls als eines *opus operatum* seinen Wittenbergern eingeschärft, dass man nur mit hungriger und durstiger Sele zum Sacrament gehen dürfe [1]). Mittlerweile war die Beichte, die bisherige Vorbereitung zum Abendmahl, in Wittenberg vorübergehend beseitigt worden, und sie als Beichtzwang wieder einzuführen, daran dachte Luther nicht. Wohl aber erschien ihm eine andere Einrichtung in Betreff des Sacramentsgenusses unentbehrlich, sobald er an eine Reformation des Gottesdienstes in Wittenberg die Hand zu legen entschlossen war. Es war im Jahre 1523, welches bekanntlich für diese Reform die ersten belangreichen Massregeln gebracht hat, als Luther am Gründonnerstage von der Kanzel verkündete, es dürfe in Zukunft nicht ein Jeder ohne Unterschied zum Genuss des Sacramentes zugelassen werden, vielmehr sei hierin eine bestimmte Ordnung einzuführen: mit dem blossen Glauben, „dass unter dem Brod sei der wahrhaftige Leib und unter dem Wein das wahrhaftige Blut Christi", und mit der blossen Versicherung, dass man des Sacraments begehre, sei es nicht genug zum Sacrament: „alle, die nicht mehr darumb wissen und nicht höher Glauben und Begierde dazu haben, sollen davon bleiben. Denn es ist nicht viel anders, dass du diesem das heilige Sacrament giebst, denn wenn du es einer Sau in Hals stössest." „Ich wil es hie noch ein mal geschehen lassen auff diss iar, das yeglicher hynzu gehe nach seyner andacht, aber ein ander mal muessen wirs also ordnen, das man

[1]) Vgl. z. B. die Sacramentspredigten von 1518, E. A. XVI, 18ff., 1521, ebenda 241 ff., 1522, XXII, 38 ff. und die Schrift aus demselben Jahre „Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen" XXVIII, 288 ff. (bes. 299 f. 314 f.).

Digitized by Google

niemand zum Sacrament geen lasse, man frage yn den vor vnd erkunde, wie seyn hertz steet, ob er auch wisse, was es sey vnnd warumb er hinzu gehe. Es ist genug, das wir noch einmal durch die finger sehen vnd den alten missbrauch geen lassen, aber so das Euangelion nun weiter inn die welt triben wirt, mussen wir zu den sachen thon vnd den mangel besseren.“ [1]). Ausführlich erläutert Luther, in welcher Weise die Befragung derjenigen, so zum heiligen Sacrament gehen wollen, einzurichten sei: „Darumb solt man die leut also fragen, wenn yemant zum Sacrament wolt geen, Auffs erst, was das Sacrament sey? Da soll er antwurten, Die wort synd das Sacrament, so Christus gesprochen hat ym abentessen, Nempt hin das ist mein leib .. Dar nach das er zu den worten das brot vnd weyn hatt eyngesetzt, vnder welchem seyn fleysch vnd blut ist, zum warzeichen vnd sigel, das die wort war synd. — So frage denn weyter, wa zu synd die selben wort gut, die christus da redet vnd ein warzeichen dran hengt? Antwurt, Dazu synd sie gut, das ich dran glauben sol, nicht das ich dran ein gut werck thon sol, also das meyn glaub mit dem hertzen dran hange vnd ich nit zweifel, es sey also wie die worter lauten. Wie lauten denn die wort? Also, Das ist mein leyb der fur euch dargeben wirt, die wort sagt er zu allen, die das sacrament empfahen, darumb mustu an den selben mit dem glauben hafften vnd also sagen, Darumb kum ich vnd begere des sacraments, das ich glawbe, das seyn leyb fur mich geben, seyn blut fur mich vergossen ist, auff das damit meyn glaube gesterckt werde, darumb wil ich das zeichen nemen. Wer das nit kan thon oder nit glawbt, der sol bey leib nit hinzu geen .... Darumb wil ich euch das furhin gesagt haben, Diss iar wollen wir ewer schonen. Aber forthin muss es also geen, das man niemand das Sacrament gebe, man wisse denn, wie er glaub, vnnd das er ein sollich gefess sey,

---

[1]) Bl. 𝔄 2ᵇf., ich citire nach dem Hagenauer Druck von 1523 (s. unten S. 589 A. 3); vgl. Walch XI, 834. E. A. XI, 2 Aufl., 199.

Digitized by Google

das es fassen kan, vnd er wisse sein glawben anzuzeigen.“ [1]). Und noch einmal kommt im weiteren Gang der Predigt der Reformator mit Nachdruck auf diese künftige Ordnung zurück. „Das ist nun von notten eym yegklichen Christen zuwissen, das ers kunne also erzelen, wenn man yhn fragt, das er wisse, warumb er das Sacrament neme. Darumb sage ich aber mal, das yhr drauff gewarnet seyt, wolt yhr jetzt hyn geen, will ich geschehen lassen vnd ewer schwacheit tragen. Aber nur furthin soll es nicht also bleyben, sunder also geordnet werden, wer das Sacrament wil nemen, das man yhn vorhin frage, was das Sacrament sey, vnnd was er da suche, Das er da antwurt, wie wir oben angezeigt haben, Zum ersten, das die wort Christi vnnd das zeichen des leybs vnd bluts Christi das Sacrament sey. Zum andern, das er daryn suche sein glawben zu stercken vnnd sein gewissen zu trosten, das wir vss vns tretten vnnd komen zu Christo. Also must du dich dareyn schicken, das du wissest, wie du des Sacraments brauchen sollist, kanstu das nicht thon, so soll man dir das Sacrament nicht geben.“ [2]).

Diese Predigt Luther's enthüllt uns die ersten Anfänge einer für die Gestaltung des kirchlichen Lebens innerhalb des Bereiches der Wittenberger Reformation hochwichtigen Einrichtung. Denn der hier ausgesprochene Gedanke Luther's ist, wie man weiss, kein flüchtiger, bald wieder aufgegebener gewesen, sondern ein solcher, an dem der Reformator mit Zähigkeit festgehalten und den er alsbald praktisch verwirklicht hat. Schon im October 1523, als er sich mit dem Gedanken der Abfassung der *Formula missae* trug, konnte er seinem Freunde Hausmann von dem Glaubensverhör als einem feststehenden Stück der zukünftigen

---

[1]) Bl. 2[3[b]f. (E. A. 200f.).

[2]) Bl. 3 1[b]f. (E. A. 204f.). Dagegen predigte Luther in Betreff der Beichte noch Gründonnerstag 1524: „Wiewohl es nicht geboten soll werden, auf dass man nicht ein Gewissen darüber mache, als müsste man zuvor beichten, ehe man zum Sacrament gehe; doch soll man's ja nicht verachten“ u. s. w. (E. A. XI, 171). — Vgl. über die Predigt von 1523 noch Seckendorf II, 32[a] und Köstlin I, 580f.

Digitized by Google

Abendmahlsordnung schreiben [1]) — und in der Tat nahm er dasselbe wenige Wochen darauf in die von ihm entworfene *Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi* auf [2]). Dass dieses „Verhör" zu Wittenberg wirklich eingerichtet ist, bezeugt Bugenhagen ausdrücklich [3]), und schon 1525 ging es (aus der *Formula missae*) in die Preussische Kirchenordnung [4]), 1528 in den Unterricht der Visitatoren [5]) und in die Braunschweigische Ordnung [6]), später in eine ganze Reihe anderer evangelischer Kirchenordnungen [7]) als feste

---

[1]) „Ego diu meditatus sum formam missandi et communicandi praescribere nec potui hactenus absolvere. Propositum tamen est, futuris diebus communicationis nullum admittere nisi auditum et dextre pro fide sua respondentem: caeteros excludemus." de Wette II, 428.

[2]) . . „petentes (episcopus) non admittat, nisi rationem fidei suae reddiderint et interrogati responderint, an intelligant, quid sit coena Domini, quid praestet, quo usu illa velint potiri. Scilicet, si poterint verba benedictionis memoriter recitare et exponere, sese ideo venire, quod conscientia peccati aut timore mortis aut alio malo tentationis carnis, mundi, diaboli vexati esuriant et sitiant verbum et signum gratiae et salutis ab ipso Domino per ministerium Episcopi, quo solentur et confortentur. . . Arbitror autem hanc interrogationem seu explorationem sufficere, si semel in anno fiat cum eo, qui petit communicari. Quin poterit tam intelligens esse, qui petit, ut vel semel in tota vita vel prorsus nunquam interrogetur. . . . Nos autem eos, qui respondere non poterunt iuxta praedicta, prorsus exclusos et alienos volumus ab istius Coenae communione" cet. Op. var. arg. VII, 12f. (Richter I, 5).

[3]) S. oben S. 581 A. 1.

[4]) Artickel der Ceremonien und anderer Kirchen-Ordnung, Richter I, 30[b]. Am 1. Januar 1525 empfahl Melanchthon das Verhör auch den Nürnbergern (C. R. I, 719). In demselben Jahre suchte Just. Menius es in Erfurt einzubürgern (s. unten).

[5]) Richter I, 91[a]. 92[b]. 98[a].

[6]) Richter I, 111[a].

[7]) Abgesehen von den aus der Braunschweigischen K.-O. abgeleiteten sind es z. B. folgende:

1530: Frankfurter K.-O.: 142[a].

1531: Goslar'sche K.-O.: 155[a].

1532: Hessische K.-O.: 164[a].

1533: Brandenb.-Nürnberg. K.-O.: 202[b]. 203[b].

Digitized by Google

Einrichtung, als welche es auch von der Augsburgischen Confession [1]) bezeugt wird, über (mit der Zeit ein vollständiges Katechismusexamen), während Luther nicht müde wurde, es zu empfehlen, wie z. B. in seinen Katechismen [2]) und noch 1533 in seinem Brief an die Frankfurter [3]). Näher auf diese Einrichtung einzugehen, ist hier nicht der Ort [4]).

1533: Sächsische Visitationsartikel und K.-O : 228a.
1534: Liegnitzer Verordnung, die Sacramente betreffend: 240b.
„ Bremische K.-O.: 244b (hier sechs Fragen in Bezug auf das Sacrament vorgeschrieben, welche den Wittenberger ganz ähnlich zu sein scheinen; leider hat Richter die Antworten nicht mit abgedruckt).
1536: Hannoversche K.-O.: 274b.
1540: Brandenburger K.-O.. 326b.
1543: Schweinfurter K.-O.: Originaldruck Bl. g 1b.

Vgl. noch die Pommersche (1535): 258b und die Kasseler K.-O. von 1539: 301b. Weitere Nachweise bei Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, I, Leipzig 1863, S. 568f.

1) Aug. Art. XXV. Vgl. Apol. 159 § 62. 250, § 1.

2) S. die Vorrede zum Kleinen Katechismus E. A. XXI, 6. 7; die kleine Vorrede zum Grossen Katech. S. 31, besonders aber den Grossen Katech. S. 142.

3) E. A. XXVI, 306f. (Katechismusverhör). Vgl. noch Art. Smalc. III, 8, 1 p. 331 und Luther's Zusatz zu der neuen Ausgabe des Unterrichtes der Visitatoren von 1538 Richter I, 91a.

4) Ueberdies darf auf die sorgsame Darlegung verwiesen werden, welche von Zezschwitz I, 556f. 562ff. (vgl. II, 1, 2. Aufl., S. 56f.) gegeben hat, obwohl dieselbe (meines Erachtens) nicht durchweg von den richtigen Gesichtspunkten beherrscht ist. Dass Zezschwitz die ersten Anfänge des „Glaubensexamens" übersehen hat, da er (S. 568) die entscheidende Predigt Luther's irrtümlich in das Jahr 1525 verlegt, ist ein Geringes. Doch durch einen Satz wie folgender erscheint seine Grundauffassung dieses Institutes getrübt: „Nach seiner geschichtlichen Genesis gewann das Glaubensexamen der Reformation die Bedeutung der in der Probe reiner Lehre, namentlich vom Sacrament des Abendmahls, gegebenen Kirchen- und Confessionsentscheidung" (S. 556. vgl. 565f.). Diese Auffassung ist nicht die Luther's. Seine Absicht bei der Schöpfung dieser Einrichtung war einfach diese, nach Kräften dem bloss gewohnheitsmässigen und unwürdigen Genuss des Abendmahls vorzubeugen, mochte derselbe in der Unwissenheit des Volkes oder in falscher Sicherheit seinen Grund haben. Damit war zugleich die Abzweckung auf die Herstellung einer

Digitized by Google

Es liegt auf der Hand, dass es für dieses „Verhör“ einer Anleitung bedurfte, da — so lange noch kein brauchbarer Katechismus vorlag — nicht jeder Pfarrer befähigt war, in zweckmässiger Weise zu fragen. Eben zu diesem Zweck sind die fünf Fragen entworfen, wie uns Bugenhagen bezeugt, nicht um wörtlich so verlangt zu werden, sondern „das ein iglicher wissen sol, das er schüldig sei, solche stück und dergleichen zu wissen, wenn er zum Sacrament wil gehen“ [1]). Sie sind somit die Wittenberger Anleitung zu dem Verhör, und, wie schon bemerkt, eben jener Predigt Luther's, in welcher er diese neue Ordnung zum ersten Mal ankündigte, sind sie in einem Wittenberger Druck des Jahres 1525 angehängt. Jene Predigt erschien gleich 1523 unter dem Titel: Ordenung vnd Bericht, wie es furterhin mit ihenen, so das Hochwirdig Sacrament empfahen wollen, gehalten sol werden. Bis jetzt ist indessen nur ein Hagenauer Druck

evangelischen Kirchenzucht gegeben. Schon die oben mitgeteilten Stellen aus der Gründonnerstagspredigt von 1523 greifen weit über eine „in der Probe reiner Lehre“ gegebene Confessionsentscheidung hinaus; dasselbe gilt von dem Inhalte der fünf Fragen. Auch soll sich nach der Formula missae das Verhör nicht auf die oben (S. 589 A. 2) mitgeteilten Stücke beschränken, sondern sich gleichermassen auch auf das Leben erstrecken: „Deinde, ubi Episcopus viderit eos intelligere haec omnia, etiam hoc observabit, an vita et moribus eam fidem et intelligentiam probent . . . Hoc est, si viderit aliquem scortatorem, adulterum, ebrium . . aut alio crimine manifesto infamem, prorsus ab hac Coena excludat, nisi manifesto argumento vitam sese mutasse testatus fuerit“ (Op. v. a. VII, 13). Endlich, mit welchem Nachdruck hat Luther in seiner Abendmahlspredigt von 1524 dasjenige betont, was er in dem Satze zusammenfasst: „Darumb hab ich also gesagt, dass man das Sacrament keinem geben solle, er wisse denn zuvor anzugeben, was ihm feile und begehre da Stärke und Trost zu holen durch das Wort und das Zeichen.“ (E. A. XI, 179). Kurz, es sollte erreicht werden so viel wie möglich, was Luther schon am 26. März 1522 in einem Briefe an Nicol. Hausmann als Wittenberger Praxis in Bezug auf die Darreichung der *utraque species* hinstellte, dass sie nur den *digni et timorati* gegeben werde („Utramque speciem liberam fecimus, sed iis qui digni et timorati fuerint“, de Wette II, 161). Aus dem, was späterhin aus dem Verhör gemacht ist, kann man doch unmöglich seine „geschichtliche Genesis“ beurteilen.

[1]) Vgl. oben S. 581 A. 1.

Digitized by Google

aus diesem Jahre bekannt, der jedoch einen Wittenberger voraussetzt [1]); in diesem wurden drei weitere Predigten aus der Osterzeit von 1523 [?] angehängt [2]). Dieselbe Schrift mit den vier Predigten erschien 1525 zu Wittenberg von neuem. Aus demselben Jahre existirt aber ein Wittenberger Druck, welcher nur die Gründonnerstagspredigt enthält, auf welche allein ja auch jener Titel passt [3]). Und hier sind unmittelbar an die Predigt folgende Stücke angeschlossen:

1) Die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls („Dis sind die wordt vnnd einsatzung des Testaments Jhesu Christi vnsers seligmachers") nebst dem Segen Numeri 6 und dem Spruch Ps. 32, 2. 2) Die fünf Fragen, eingeleitet (ganz wie später von Bugenhagen) mit dem Satze: „wer das Sacrament des altars den leyb vnnd das blut Christi nemen oder em-

---

[1]) Von diesem habe ich aber bisher nicht einmal in den mir zu Gebote stehenden bibliographischen Hülfsmitteln eine Spur entdecken können.

[2]) Vgl. darüber Anhang II.

[3]) I) Ordenung vnd | Bericht wie es furterhin | (mit ihenen so das Hochwirdig Sacra | ment empfahen wollen) gehalten sol | werden, erstlich durch Doc. Mar | tinum Luther vßgegangen; | mit sunderm fleyß vnnd | ernst darob zuhalten. || Item zwo Christenlich predig, die Vffer | stenung Christi, vnd hauptstuck vn· | sers Glaubens betreffend, gantz | heylsam vnd nutzlich zulesen. || Hagenaw durch Johannem | Secerium. Anno xxiij. — A. E.: ℌ ℍ ℨ S | Verbum Domini manet in eternum. *(Bibliothek zu Wolfenbüttel* und *Germanisches Museum.* — Ohne Titeleinfassung; 8 Bogen, A—H in 4; Bogen H 6 Blätter; die letzten 1½ S. leer.)

II) Ordenung vnd beri | cht wie es furterhin (mit ihe· | nen so das Hochwirdig Sa | crament empfahen wol· | len) gehalten sol | werden. | Item zwo predig, die Vffer· | stenung Christi, vñ hau· | ptstuck vnsers Glau | bens betreffend. || Martinus Luther. | Wittemberg. | M. D. XXV. *(Bibliothek zu München und Wolfenbüttel.* — Titeleinfassung; 8 Bogen, A—H in 4; die letzten 1½ S. leer.) -- Nach der Titeleinfassung ist Nickel Schirlentz als Drucker zu betrachten.

III) Ordenung vñ bericht | wie es furterhin (mit yenen | so das hoch· wirdig Sa· | crament empfahen wollē) gehalten | soll werden. || Martinus Luther. || Wittemberg. | M. D. XXV. (*Bibliothek zu Dresden,* Hist. eccles. E. 286, 8.—Titeleinfassung; 2 Bog., A und B, in 4; der Text beginnt auf der Rückseite des Titels und schliesst B 4ᵇ in der Mitte der Seite.) — Den Typen nach ist Melchior Lotther der Jüngere der Drucker.

Digitized by Google

pfahen wil der soll auf diese funff fragen wissen antwordt zu geben“ [1]).

Gewiss ist es kein Zufall, dass dieser katechetische Unterricht vom Abendmahl grade derjenigen Predigt angehängt ist, welche den Anstoss gegeben hat wie zu der Einrichtung des Verhörs so zu der Aufstellung der fünf Fragen selber. Unter Luther's Namen finden wir sie hier in die Welt geschickt, in einer Schrift, die unter seinen Augen gedruckt worden ist und von einem der von ihm bevorzugtesten Wittenberger Drucker. Sollte Melchior Lotther es gewagt haben, einer unter Luther's Namen ausgegangenen Predigt von hervorragender praktischer Bedeutung das Machwerk eines andern Autors hinzuzufügen ohne jede Andeutung davon, dass dieses Schlussstück nicht von Luther sei? Ich kenne von einem derartigen Verfahren eines Wittenberger Druckers kein Beispiel [2]) — und doch würde derjenige, welcher Luther's Autorschaft an den fünf Fragen zu erschüttern gedächte, Belege für ein solches Verfahren beibringen müssen.

Unter diesen Umständen würden wir sicher längst die fünf Fragen in den Sammlungen von Luther's Werken besessen haben, hätte nicht den älteren Ausgaben, welche die „Ordnung und Bericht“ bringen, der andere Wittenberger Druck als Vorlage gedient, während Walch und die Erlanger Ausgabe die Predigt nur als Bestandteil der Postille

---

[1]) Beachtenswerte Varianten von dem oben mitgeteilten Text (somit Abweichungen von dem Text in den beiden Wittenberger Drucken des Gesprächbüchleins, der Marburger Kirchenordnung und bei Bugenhagen, dessen Zusatz zur vierten Frage auch hier fehlt): Frage 1: „sampt yhm zu leyden vnnd zu sterben.“ Frage 2: „das myr mein Herr Christus die“ etc.

[2]) Einen fremden Zusatz hat Luther's „Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten“ von 1521 erhalten (E. A. XVI, 2. Aufl., 291 ff. 301 ff.) in der Sammlung „Ettlich Sermones D. Martini Lutheri“ etc. (vgl. Enders XVI, 242 N. 6.); aber diese Sammlung enthält schon nach dem Titel auch eine Missive Carlstadt's und überdies ist als Verfasser des Zusatzes ausdrücklich Melanchthon bezeichnet.

Digitized by Google

enthalten [1]). Dass aber bei dem wiederholten späteren Abdrucke der fünf Fragen in den früher besprochenen Sammelschriften Luther nicht als Verfasser genannt ist, spricht nicht gegen seine Urheberschaft. Denn uns sind nicht wenige Fälle bekannt, wo man in derartige populäre Schriften von Luther herrührende Stücke ohne Nennung seines Namens aufnahm. Ich erinnere nur an die aus der „Deutschen Messe" entnommene Paraphrase des Vaterunsers, welche in den verschiedenen Ausgaben der Schrift „Was dem gemeinen Volk nach der Predigt fürzulesen" anonym auftritt, und an die „Laienbibel", welche ohne Angabe des Verfassers mehr als Ein Stück aus Luther's Feder enthält.

Gewichtiger könnte der Einwand erscheinen, welchen zu erheben möglich wäre, dass der Unterricht vom Sacrament, so sehr auch jeder Satz in ihm ein Lutherisches Gepräge trägt, doch den reichen Inhalt der Predigt, welche zu seiner Abfassung Anlass geboten, und insbesondere der hier auf der

[1]) Die Wittenberger Ausgabe bringt VII (Hans Lufft 1554), Bl. 405[a]—412[b] unter dem Titel „Ordnung und Bericht" die beiden ersten der vier Predigten der grösseren Ausgabe; ebenso die Jenenser III (1573), Bl. 156[b]—165[a] zum J. 1525, mit der Bemerkung: „Im ersten Druck dieses Büchlins („Ordnung und Bericht") Anno XXV ausgangen, stehen noch zwo Predigten. Weil aber dieselbigen durch D. Creutziger ... im Sommerteil der Kirchenpostill gesetzt, sind sie hie ausgelassen"; die Altenburger Ausgabe bietet III, 150—160 nur die erste Predigt zum Jahre 1525 (nach den beiden früheren Ausgaben?), die zweite zu demselben Jahre III, 290—295. Walch (von der Leipziger Ausgabe muss ich absehen; s. oben) enthält die betreffende Predigt nur in der Kirchenpostille unter dem ersten Ostertage XI, 833—849, desgl. die Erlanger Ausgabe XI, 179 bis 192; für die 2. Aufl. der letzteren hat nun allerdings Enders auch hier (XI, 197) die Originaldrucke von „Ordnung und Bericht" herangezogen; aber es sind ihm nur die Drucke I und II bekannt geworden, nicht so der ungemein seltene dritte, nach welchem ich auf einer ganzen Reihe unserer an Reformationsurdrucken reichsten Bibliotheken vergeblich suchte, bis ich ihn endlich in Dresden fand. Den Hinweis auf diesen Druck verdanke ich übrigens Riederer in der 2. Aufl. von Feuerlin's Bibl. symb. I, 262 und seiner Bemerkung: „Huic meae (editioni) in fine subiunguntur die 5 Fragen vom Sacrament des Altars." Uebrigens war Riederer noch ein vierter Druck bekannt.

Digitized by Google

Kanzel von Luther entwickelten Fragestücke nicht ganz erschöpft, dass wenigstens Ein von Luther stets auf das stärkste betonter Punkt (das „für euch gegeben, vergossen zur Vergebung der Sünden") [1] hier nicht zu directer Aussprache gelangt ist. Aber, um kein Gewicht darauf zu legen, dass wenigstens indirect die 1. und noch stärker die 5. Frage auf diesen Punkt hinweisen, so wird man aus jener Tatsache doch nur die Folgerung ziehen dürfen, dass es Luther bei diesem ersten Versuche noch nicht gelungen ist, in wenigen Sätzen eine erschöpfende Zusammenfassung dessen, was ihm bei dem heiligen Abendmahl von religiöser Bedeutung war, zu geben, und darf hierfür daran erinnern, dass er auch in dem Kleinen Katechismus eine nicht unwichtige Frage anfangs ausgelassen und erst bei der zweiten Bearbeitung des Jahres 1529 hinzugefügt hat [2]).

Dagegen wird zu Gunsten der Abfassung des Unterrichts durch Luther auf die durchaus freie Verwendung des Wortlautes jener Predigt hingewiesen werden dürfen, an welchen ein Jeder seiner Wittenberger Freunde und Mitarbeiter, falls ihm der Auftrag geworden wäre, die Anleitung für das officiell eingeführte Verhör auszuarbeiten, sich vermutlich sklavisch gebunden haben würde. Diese Freiheit der Bewegung ist um so beachtenswerter, als die fünf Fragen andrerseits nicht nur durch die Motive ihrer Entstehung und durch den im Wesentlichen mit den Fragestücken der Predigt sich deckenden Inhalt, sondern auch in der Form

---

[1]) Vgl. die Predigt (E. A. XI) S. 201: „Darumb komme ich und begehr des Sacraments, dass ich gläube, dass sein Leib für mich gegeben, sein Blut für mich vergossen ist, auf das damit mein Glaube gestärket werde" etc. S. 202: „ . . in welchem mir mein Herr Christus durch sein Wort tröstlich zusaget, dass sein Leib und Blut mein sei, das gläube ich . . , dass mir alles geschenkt sei, was die Wort in sich haben." Vgl. S. 203f. S. 204: „So ist nu kein rechter Brauch, denn dass du gläubest, dass dieser Leib für dich hingegeben und dies Blut für dich vergossen sei" etc. (Vgl. dazu den Sermon von 1526 E. A. XXIX, 346f.)

[2]) Vgl. Th. Harnack, Der kleine Katechismus Dr. M. Luther's n seiner Urgestalt, S. XLIIf. und Köstlin, Luther II, 56.

Digitized by Google

in unleugbarer Beziehung stehen mit der oft genannten Predigt [1]).

Zufällig sind wir in der Lage, mit den Wittenberger fünf Fragen einen demselben Zwecke dienenden Unterricht eines Luther nahestehenden Mannes vergleichen zu können, indem von Justus Menius (damals in Erfurt) ein ebenfalls als Anleitung zum Verhör dienender Entwurf aus dem Jahre 1525 vorhanden ist. An Gedrängtheit und volkstümlicher Kraft steht er hinter Luther, dessen Sacramentspredigten Menius augenscheinlich benutzt hat, nicht unerheblich zurück [2]). —

---

[1]) Luther stellt in der Predigt wiederholt die zwei Fragen hin: 1) was das Sacrament sei, und 2) warum man hinzugehe (S. 199. 200f. 204), wozu in der Ausführung noch die Frage tritt: „wie lauten denn die Wort?“ (S. 201.) Der ersten dieser Fragen entspricht die zweite des Unterrichts, die zweite ist in dem Unterricht zerlegt in die erste und vierte, die dritte kehrt in der dritten des Unterrichts wieder. — Man vgl. inhaltlich (wobei auch die Formanklänge sich ergeben werden) für den Unterricht Frage 1: S. 206. (206ff. 210); Frage 2: 198. (198f.) 200; Frage 3: 201; Frage 4: 201. (204); Frage 5: 202. — In der Form knüpft nur die erste Antwort an frühere Predigten und Schriften Luther's an: man vgl. ausser den schon von Hochhuth S 30f. beigebrachten zwei Paralellen aus dem „Sermon vom hochw. Sacrament“, (1519), E. A. XXVII, 29. 29f. noch drei weitere Sätze aus derselben Predigt S. 29. 30. 32 und dazu den „Sermon von Bereitung zum Sterben“ (1519), E. A. XXI, 266. 269.

[2]) Jn was glauben vnd | meynung die kyndlein zur | heyligen Tauff zu fordᵉ | dern seyen. || Jtem wie | Des heyligen leichnambs vnnd | blutts vnnsers Herrn | Christi fruchtbarᵉ | lich zu nieſſen, | kurtzer | vnd eynfaltiger vnterricht. || Justi Menij. | M. D. XXV. (2 Bog. in 4; dieselbe Titeleinfassung und Schrift wie bei Luther, „Ordnung und Bericht“, dritter Druck. Die Vorrede hat A 1ᵇ das Datum: „Zu Erffurd geben am vierden tag des Weinmonats M. D. XXV.“ — *Bibliothek zu Dresden.*) — Vgl. Bl. A 3ᵇ — B 2ᵃ den „Vnterricht für die so das Sacrament des Altars entpfahen wöllen“. Wegen der Seltenheit des Schriftchens teile ich diesen Abschnitt mit. Nach Anführung der Einsetzungsworte heisst es Bl. A 4ᵃff.:

„Vnd aus diesen wortten soll eyn yeder, so das Sacrament zcu entpfahen gedencket, dem pfarrher auff diese folgende frag zu antworten, vnd seins glaubens vrsach zu geben wissen.

Erstlich, so man fragt was du begerest, Antwort, den waren leichnam vñ das ware blut vnsers Herren Jesu Christi.

Digitized by Google

Selbstverständlich wäre es verfehlt, den zuletzt beigebrachten Momenten für sich allein irgendwie eine die Abfassung der fünf Fragen durch Luther beweisende Kraft zuzuschreiben. Indessen, eines derartigen Hülfsbeweises be-

---

Zum andern, wozu? Antwort, dazu ers eingesetzt zu geben vnnd nemen beuolhen hat, nemlich zu eynem gedechtnis, das mich seiner myr gethanen zusage erinnere, vnd nicht allein erinnere, sondern auch gewis mach, das ich mich darauff tröstlich vnd sicher zuuerlassen hab.

Zum dritten, was hat er Dyr dann zu gesagt? Antwort, das er seinen leib fur mich in tod geben, vñ sein blut fur mein sund, die selb zu tilgen, vergossen hab.

Zum vierden, was treybt dich dann hinzu? Antwort Die not, nemlich meins gewissens angst vnd vnrug, Dann ich erkenne vnnd bekenne, das ich meiner sund halb in gottis gericht gefallen, vnd des ewigen tods vnd verdamnis bin schuldig worden, darin ich ewiglichen sterben vñ verterben müste, wo mir durch meinen Herrn Christum nicht wer geholffen worden, vñ also geholffen, das ich wüste, das er alle mein vnd der gantzen welt sund vff sich genomen, da fur gnug than vnd gantz vnd gar getilget hett.

Zum funfften, Auff was zuuorsicht meynestu dies zu entpfahen? deines eignen verdinstes? odder was anders? Antwort, Auff meiner vordinst freilich keynen, dann dieweil ich von natur arg, vnd zu guten früchten eyn vnfruchtbar baum bin, was kan ich dann guts, mit gut thun verdienen? sintemal mein vnnd alles fleisches verdinst vnd soldt der tod ist Rhoma. vi. Darauff aber beger ichs, das ich weis, das mich got geliebt, vnnd aus solcher lieb sich vber mich erbarmet hat, myr durch seinen sohn Christū zu helffen. Joh. iij. Also hat Gott die Welt geliebet etc.

Zum sechsten, Wie gedenckestuss nu zu entpfahen. Antwort. Also, das ich zuuor mich an seine zusag oder verheissung mit vestem glauben halt, der zuuorsicht, es werden mir solche sein wort, als almechtig vnd ewig in allen meinen, auch des todes, nöten seliglich, vnnd on alles hindernis durch helffen, so gewislich vnnd warhafftig, als er Christus selb, durch seinē tod, zum ewigen leben vnd in des vaters herlikeyt gangen ist.

Damit ich aber im glauben vnd rechten vertrawen auff solcher seiner zusag desto besser bestehen müg, wil ich auch des eusserlichen zeichens oder sigels dz da ist sein warer leichnā vñ blut, nach seinē beuehl brauchē." — (Vgl. auch G. L. Schmidt, Menius I, 56—59.)

Ob dem Verfasser der Wittenberger Unterricht bereits vorgelegen hat, dürfte schwer zu entscheiden sein. Eine Ueberarbeitung desselben für die Erfurter Kirche könnte bei Menius, der später auch Luther's Kleinen Katechismus geglaubt hat verbessern zu müssen, nicht grade überraschen. (Vgl. Schmidt I, 191—202.)

Digitized by Google

darf es auch nicht. Der Umstand, dass die fünf Fragen unter Luther's Namen in jenem Wittenberger Drucke ausgegangen sind, wird so lange als ausreichender Beweis für seine Autorschaft gelten müssen, als nicht triftige Gründe für das Gegenteil beigebracht werden können.

Schwieriger als die Frage nach dem Verfasser des Wittenberger Unterrichts ist die nach der Zeit seiner Abfassung.

Diese Frage steht in Verbindung mit der andern, wann die Einrichtung des Verhörs in Wittenberg wirklich durchgesetzt ist. Da Luther in der Gründonnerstagspredigt von 1524 [1]) auf die 1523 als fortan notwendig hingestellte Ordnung nicht zurückkommt [2]), so ist die Vermutung vielleicht keine zu gewagte, dass sie Ostern 1524 bereits bestand. Dann wird aber die hierauf hinzielende Bestimmung der *Formula missae* (vom Ausgang 1523) sofort in Geltung getreten sein [3]). In diesem Fall würde auch die Anleitung zum Verhör noch in das Jahr 1523 oder Anfang 1524 zu setzen sein — und vielleicht hat schon ein Wittenberger Druck der Predigt „Ordnung vnd Bericht", welcher 1523 oder 1524 erschienen, die fünf Fragen enthalten.

Doch, wie auch die Entstehungszeit genauer zu bestimmen sein mag, jedenfalls liegt uns in den fünf Fragen Luther's ältester katechetischer Unterricht vom Abendmahl vor.

Als solcher sind die Fragen nicht nur für die Bestimmung des Zeitpunktes wichtig, wann Luther zum ersten Mal in der Form von Frage und Antwort eine Probe für die katechetische Unterweisung des Volkes gegeben hat [4]),

[1]) E. A. XI, 164ff.

[2]) Abgesehen von der ähnlichen Forderung S. 179; s. oben S. 588, A.

[3]) Dass die Institution des Verhörs wenigstens schon 1524 in Wittenberg bestanden hat, darauf deutet auch der Umstand hin, dass Melanchthon sie bereits am 1. Januar 1525 den Nürnbergern empfohlen hat; s. C. R. 1, 719.

[4]) Vgl. z. B. von Zezschwitz II, 1 (2. Aufl.) S. 330f.

Digitized by Google

sofern sie der Zeit nach der bekannten Anweisung, welche die „Deutsche Messe“ enthält [1]), vorangehn, sondern sind vor allem wertvoll als directe Vorarbeit für das fünfte Hauptstück des Katechismus, für welches man bisher von eigentlichen Vorarbeiten des Reformators Nichts gekannt hat [2]).

Luther's Unterricht in dieser Beziehung zu würdigen, würde indessen die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten und muss den Fachmännern überlassen bleiben.

Anhang.

I.

Ueber das „Gesprächbüchlein“.

Das oben S. 573 f. berührte „Gesprächbüchlein“ verdient bei seiner starken Verbreitung ein paar weitere Bemerkungen.

Es kommt auch noch unter folgenden Titeln vor:

1) Ein troſtliche diſputation auff frag vnd antwurt geſtellet, Von zwayen Handtwercks mennern, den Glauben vnd die lieb, auch andere Chriſtenliche leer betreffend ꝛc.
2) Eyn troſtlich diſputatz zweyer hantwercks menner, vff frag vnd antwort geſtelt ꝛc.
3) Chriſtlich frag vnd antwort, den glauben vnd liebe betreffent ꝛc.

Von den fünf verschiedenen Drucken, welche mir vorlagen (ausser den beiden oben S. 574 Anm. 1 beschriebenen Wittenbergern von 1525 drei o. O. von 1524, 1525, 1526 — sämmtlich ohne die fünf Fragen als Anhang), findet sich der eine bei Feuerlin-Riederer I, 361 N. 21, der 2. bei Panzer, Annalen II, 339 N. 2568, der 3. bei v. d. Hardt, Autogr. Luth. I, 218 und genauer bei Weller, Repert. typ. S. 379 N. 3418 verzeichnet. Ausser diesen fünf bietet Panzer II,

[1]) s. E. A. XXII, 232 f.

[2]) Vgl. von Zezschwitz II, 1, 360 f., der sich (abgesehen von dem Grossen Katechismus) mit zwei willkürlich ausgewählten Abendmahlspredigten aus den Jahren 1519 und 1522 behilft, während andere Predigten eine bei weitem reichere Ausbeute hätten bieten können.

Digitized by Google

404f N. 2885—87 noch 3 aus dem J. 1525 (Erfurt, Wittenberg u. o. O.), ausserdem Veesenmeyer (Liter.-bibliograph. Nachrichten von einigen Evangelischen katechetischen Schriften und Katechismen. Ulm 1830) S. 11f. noch 2 andere (1525: o. O., 1526: Strassburg). Das sind (wenn wir von der bei Weller S. 379 N. 3420 nur ganz ungenau beschriebenen Ausgabe absehen wollen) zehn Drucke aus drei Jahren. Dazu kommen nun aber noch sechs verschiedene Drucke einer niederdeutschen Uebersetzung (zwei Wittenberg 1525, je einer Leipzig 1525, Bremen 1526, Wittenberg 1527, o. O. 1528), welche teils von Feuerlin-Riederer I, 361, teils von v. d. Hardt I, 222. 241. 255, teils von Scheller (Bücherkunde der Sassisch-Niederdeutschen Sprache. Braunschweig 1826) S. 171. 175. 180. 183 verzeichnet sind.

Schon nach diesen, ohne alle Frage unvollständigen, bibliographischen Nachweisungen kann man sich eine Vorstellung machen von der ausserordentlich weiten Verbreitung dieser für die gebildete Laienwelt nicht zu hoch gehaltenen, in den meisten Abschnitten im edelsten Sinne populären Darstellung der evangelischen Lehre in der damals so beliebten Weise von Frage und Antwort (es sind einige 60 kurze Fragen mit zum Teil sehr ausführlichen Antworten) [1]).

Ihrer Entstehung nach fällt die Schrift unzweifelhaft in das Jahr 1524. Wer ist ihr Verfasser [2])? Diese Frage wäre bei dem Einfluss, den sie gehabt haben muss, wohl einer Untersuchung wert, wie namentlich auch die andere nach ihren Quellen. Denn sie dürfte grösstenteils Compilation sein, mit besonders starker Benutzung der Schriften Luther's [3]). Wenigstens haben sich mir gleich bei flüchtiger Betrachtung ver-

---

[1]) Die Schriften von Regius und Gretzinger, zu denen sich das Gesprächbüchlein als Ergänzung giebt, gehören dem Jahre 1523 an und haben ebenfalls eine ungemein weite Verbreitung gefunden: Urbanus Regius, Erklerung der Zwelff Artickel Christlichs glawbens, mit den heubtstucken vnd fürnemsten punkten, allen Christen nützlich vnd nöttig. (vgl. Uhlhorn, Urb. Rheg. S. 55f. 352 und die bibliographischen Nachweise bei Feuerl.-Ried. I, 359f., Panzer II, 198. 309. 310. 404, Scheller S. 169f. 176f. 204f., Weller S. 347. 399. 436.). Benedictus Gretzinger, Ain vnüberwintlich Beschirmbüchlin von heubt Artickeln vnd fürnemlichen punkten der götlichen geschrifft etc. (vgl. Feuerl.-Ried. I, 360, Panzer II, 392f. 447, Veesenmeyer S. 11f., Scheller S. 169. 177. 184, Weller S. 278. 325f. 379. 420).

[2]) Worauf Jul. Hartmann, Aelteste katechet. Denkmale, Stuttgart 1844, S. 15 (dem Höfling, das Sacrament der Taufe II, 321 gefolgt ist) seine Behauptung stützt, Urb. Regius habe sie in Gemeinschaft mit Bened. Gretzinger herausgegeben, weiss ich nicht; vermutlich beruht sie auf einem Misverstehen des Titels.

[3]) Auch Urban. Regius ist benutzt.

Digitized by Google

schiedene Abschnitte als wörtlich aus Luther entnommen erwiesen [1]).

Als Probe der Behandlung teile ich die das heilige Abendmahl betreffenden Fragen und auszüglich auch die Antworten mit (Ausgabe 1 Bl. B 8ᵃ — C 3ᵃ):

1. Lieber bruder, lern mich auch, wie ich das Sacrament, blutt vnd fleysch, empfahen soll.

Essen den leyb vnd trincken das blut Christi ist ein gewiss zeychen vnd sigel Göttlicher gnad vnd barmherzigkeyt. Denn also sagt der Herr Christus, das ist meyn leyb (u. s. w.) . . ., das ist, so offt yhrs empfacht, so seyt ynngedächtig des Euangelij, das ist verheyssung vnd nachlassung der sund. Es ist kein opffer, es ist auch keyn gotsdienst, sonder es macht vns Göttlicher verheyssung gewis, es kümpt vnser seel zu nutz vnd gut; denn so offt vnser gewissen schwach ist vnd zabelt, auch mit sunden beladen, vnd sich denn der mensch erkent fur Gott eyn sunder, so empfecht er das blüt vnd fleysch Jhesu Christi zu eynem trost seynes glaubens vnd zu eyner sicherheyt. Da sihe auff den glauben, denn der vnglaub macht dich vnwirdig vnd nympst dyrs zu eynem vrteyl vnd gericht. Derhalben sol niemand gedencken, wie er sich dieses Sacraments wirdig kön machen durch beten, fasten, beychten; denn ob du diese stuck allesampt vnd aller welt rew vnd gutte vbung hettest vnd mangelt dyr der glaub, so bistu dieses sacraments vnwirdig; du bedarffest die sund auch nicht furchten. . . . Christus hat auch das Sacrament alleyn den sundern eyngesetzt. Derhalben sollen dich die sunde anzunden vnd treyben, das du zu diesem Sacrament lauffen thust, du must eyn grossen verlangen vnd durst dazu

---

[1]) Hier die Stellen, auf die ich beiläufig gestossen. 1) Für den Abschnitt von der Beichte B 5ᵃ—B 7ᵃ bilden die verschiedenen Schriften Luther's über diesen Gegenstand die meist wörtlich benutzte Vorlage; man vergleiche die „Predigt von der Empfahung und Zubereitung des heiligen Sacraments" 1523 (E. A. XVII, 2. Aufl., S. 39 ff.) S. 46 und dazu XI, 2. Aufl., S. 211; ferner „Sermon von der Beichte und dem Sacrament" 1524 (E. A. XI, 2. Aufl., S. 164 ff.) S. 166—169; endlich „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten" 1521 (E. A. XXVII, 318 ff.) S. 367. 369. — 2) Die Frage C 2ᵃ „Was sind die nütz vnd frücht dieses Sacraments bluts vnd fleyschs?" wird beantwortet mit einer wörtlichen Entlehnung aus der eben angeführten Predigt von 1523, s. E. A. XVII, 44, XI, 206. Ebendaher ist die Antwort auf die folgende Frage „Wie gehet aber das zu?" C 2ᵃ f. entlehnt; s. E. A. XVII, 44; auch die letzte Frage „So man fragt, was ich da nehme, vnd warumb ich es nehme" wie deren Antwort C 2ᵇ f. liest man (mit Ausnahme eines Satzes) wörtlich so S. 42. 42 f. — 3) Die Ausführung A 7ᵇ f. „Verdient man denn nichts mit gutten wercken?" ist zum Teil wörtlich entnommen aus Luther's „Von der Freiheit eines Christenmenschen", vgl. E. A. XXVII. 190. 191.

Digitized by Google

haben; ob du gleych nicht hettest beycht, soltu doch frölich ynn gutter zuuersicht, hoffnung vnd glauben zugehen u. s. w.

2. Was soll ich aber ynn diesem Sacrament, blut vnd fleysch glawben?

Du solt den reden Christi glauben, die er zu seynen tisch gesellen gesagt hat. Nemlich diese. Meyn leyb wird fur euch gegeben, vnd meyn blut wird fur euch ynn vergebung der sunden vergossen. Das sind die zusagung, wilche du ynn deyn hertz nemen solst vnd yhnen glauben must. . . wilcher diese wort nicht ym glawben ergreyfft, der ist dieses sacraments gar vnwirdig vnd schneyd Christo sein ehre ab vnd verletzt yhn. Derhalben solstu eben war nehmen, wie Christus spricht. Meyn leyb wird fur euch zerbrochen, verheysset allen menschen eyn vnschedlichen todt vnd frölich aufferstehung. Denn Christus ist derhalben fur uns gestorben, auff das er den todt erwurget. Osee 13. Johannis 6. Das zeichen brod wirckt nicht anderst denn gewyssheyt vnd sicherheyt gemelter zusagung, also das der mensch ynn dem brod gewis vnd sicher soll seyn, das yhm Gott alles das gnediglich wil geben, das er verheyssen hat u. s. w.

3. So man aber mich fragt, was mich vorursach, das ich zu diesem tisch kom.

So antwort ich, meyne sund die treyben mich, meine sund iagen mich vnd wöllen mich erwürgen, Ich kan mich yhr schlechts aus meynem eygnen gewalt nicht erweren. Derhalben, mein Pfarrer, kom ich zu diesem tisch gottes vnd wil das Sacrament zu eyner hülff empfahen.

4. So man mich aber fragt, was ich gleub.

So antwort: ich gleub das meyn Christus fur mich gestorben ist vnd mich von todt, sund, teuffel, helle ledig gemacht hat vnd myr den hymel alleyn erworben, das solches also war sey, so empfahe ich darauff zu eynem pfandt vnd zeychen das heilig hochwirdig Sacrament zu eyner ewigen gedechtnis.

5. Was sind die nütz vnd frücht dieses Sacraments bluts vnd fleyschs?

[S. Luther, E. A. XVII, 44].

6. Wie gehet aber das zu?

[S. Luther, E. A. XVII, 44].

7. So man fragt, was ich da nehme, und warumb ich es nehme.

[S. Luther, E. A. XVII, 42. 42f.]

Digitized by Google

II.

Zu Luther's Predigten.

Die unter dem Titel „Ordnung vnd Bericht“ (s. oben S. 589 Anm. 3) 1523 von Joh. Secerius in Hagenau gedruckte Schrift enthält vier Predigten Luther's, welche Stephan Rodt sämmtlich in den 1527 erschienenen Sommerteil der Postille Luther's aufgenommen hat: 1) die Abendmahlspredigt, welche der kleinen Sammlung den Titel gegeben hat, in der Postille am 1. Ostertag eingeschoben (Walch XI, 833ff. E. A. XI, 2. Aufl., S. 197—212); 2) „Eyn Sermon vff den andern Oster Feyertag“ (Walch 886ff. E. A. S. 243ff.), eine Predigt über das Evangelium des Tages, die aber ebenfalls noch vielfach vom Abendmahl handelt (von der Bereitung zu demselben); 3) „Am dritten Osterfeyertag“ (Walch 928ff. E. A. 275ff.); 4) „Am ersten Sontag nach Ostern“ (Walch 990ff. E. A. 324ff.).

Hiernach könnte man versucht sein, als Datum der Predigt den 1. Ostertag 1523 anzunehmen (denn dass sie keinem früheren Jahr angehört, verrät deutlich der Inhalt). Nun aber pflegte Luther am Gründonnerstag über das heilige Abendmahl zu predigen; solche Gründonnerstagspredigten besitzen wir aus den Jahren 1518, 1521, 1522 [1]) und 1523. Dem letzteren Jahre gehört an die „Predigt von der Empfahung und Zubereitung des heiligen Sacraments“ (E. A. XVII, 2. Aufl., 40—47), welche 1523 und 1524 in und ausserhalb Wittenbergs unter verschiedenen Titeln oft gedruckt wurde [2]). Schon der neueste Herausgeber der Predigten Luther's, Enders, hat bei letzterer Predigt angemerkt, sie „stimme teilweise überein“ mit der ersten Predigt in „Ordnung und Bericht“ (XVII, 40).

[1]) 1518: „Predigt von der würdigen Bereitung zum hochwürdigen Sacrament“ etc., unter den Vermischten Predigten E. A. XVI, 2. Aufl, 18ff.

1521: „Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi“, ebenda 241ff.

1522: „Das Hauptstück des ewigen und neuen Testaments“ etc., E. A. XXII, 38ff. (Ob auch die beiden Sacramentspredigten aus den Jahren 1519 und 1520 [E. A. XXVII, 25ff, 139ff.] am Gründonnerstag gehalten sind, ist nicht zu entscheiden. — Dagegen ist der von Luther selbst in den Winterteil der Postille aufgenommene „Sermon von der Beicht und dem Sacrament“ von 1524 — E. A. XI, 2. Aufl., 164ff. — wohl bestimmt am Gründonnerstag gehalten).

[2]) S. die von Enders gegebenen bibliographischen Nachweisungen a. a. O. 39f.

Digitized by Google

Diese Bemerkung tut indessen dem Tatbestande nicht entfernt Genüge.

Daran, dass Luther in einem und demselben Jahre am Gründonnerstage und am 1. Ostertage zwei einander so ähnliche Predigten gehalten hätte, ist nicht zu denken; und es bleibt schwer zu begreifen, wie Enders sie als zwei verschiedene Predigten hat geben können.

Es sind nur zwei verschiedene Nachschriften einer und derselben Predigt, welche — wie es scheint — unabhängig von einander zum Druck befördert sind: die in „Ordnung und Bericht" an erster Stelle gegebene Predigt ist eben keine andere als die Gründonnerstagspredigt von 1523.

Eine Vergleichung beider Nachschriften ist insofern nicht ohne Wert, als sie uns an einem der klarsten Beispiele zu zeigen vermag, dass auch die unter Luther's eigenen Augen oder gar von ihm selber veranstalteten Drucke seiner Predigten, selbst wenn sie eine ausführlichere Wiedergabe bieten, nur auf mehr oder weniger unvollständigen Nachschriften beruhen.

Von den Predigten der späteren Jahre, wie sie uns Veit Dietrich und Rörer in den Hauspostillen, Creuziger in der Kirchenpostille auf Grund ihrer Nachschriften überliefert haben, sehe ich hier ab. Ich möchte nur die Frage stellen, welchen Grad von Authenticität und Ursprünglichkeit die in Wittenberger Einzeldrucken vorliegenden Predigten der ersten reformatorischen Jahre für sich beanspruchen dürfen. Dass viele Unberufene die Predigten Luther's — mehr oder weniger schlecht — nachschrieben, dass man sie hinter Luther's Rücken und wider seinen Willen druckte und nachdruckte, ist eine bekannte Tatsache [1]): in diesen Predigten wird niemand den ursprünglichen Wortlaut der Luther'schen Rede auch nur annähernd zu finden erwarten. Aber finden wir ihn in den zu Wittenberg selbst unter Luther's Augen, wenn nicht gar direkt von ihm selber zum Druck beförderten Predigten? Vielen derselben sieht man sofort an, dass sie nur dürftige Skizzen sind. Aber auch die ausführlicheren scheinen hinter der mündlichen Rede weit zurückgeblieben zu sein.

Eben zu diesen ausführlicheren gehört die 1. Predigt von „Ordnung und Bericht", die uns, wie früher bemerkt, in Wittenberger Drucken der von Luther bevorzugten Drucker Melchior Lotther und Nickel Schirlentz vorliegt, somit höchstwahrscheinlich nicht ohne Luther's Beteiligung ans Licht getreten ist. Sie füllt in der Erl. Ausg. 15 Seiten. Wie verhält sich nun zu

[1]) Vgl. z. B. E. A. 2. Aufl. Bd. VII, S. XIII. XVI. XL; Bd. XVI, S. VI. 221; ferner XXI, 156f. 245; LXV, 221f.

Digitized by Google

dieser Fassung (A) die viel kürzere Nachschrift (7½ S.) E. A. XVII, 40ff. (B)?

Allerdings hat uns A die ursprüngliche Rede des Predigers bei weitem vollständiger wiedergegeben; B beruht zum Teil auf so fragmentarischen Notizen, dass hie und da offenbar erst durch die Hand des Redactors ein Zusammenhang hergestellt werden musste, was mitunter ungeschickt genug geschehen ist [1]). Trotzdem aber hat B in dieser oder jener Wendung, auch in ein oder dem anderen grösseren Abschnitt viel Ursprüngliches, was in A fehlt, so dass an verschiedenen Stellen A durch B ergänzt werden kann. Endlich bietet, wie es scheint, bald die eine bald die andere Recension nur eine ziemlich freie Wiedergabe.

Wollen wir auch von dieser letzteren, nicht ganz sicheren Wahrnehmung absehen, so bleibt doch als Ergebnis bestehen, dass die mündliche Rede Luthers vielfach eine bei weitem vollere und reichere gewesen ist, als seine gedruckten Predigten es uns vermuten lassen.

An eine kritische Ausgabe der Werke Luther's [2]) würden wir wohl die Forderung zu stellen berechtigt sein, dass in Fällen, wie der besprochene, das Verhältnis der beiden Texte klar dargelegt würde, etwa in der Art, dass sie unter einander gedruckt und die Besonderheiten eines jeden Textes durch gesperrten Druck oder andere Schrift ausgezeichnet würden. Wenn ich recht sehe, so giebt es derartige Fälle in Menge.

III.

Nachtrag.

Während des Druckes habe ich die „Fünf Fragen" noch in einem weiteren, leider undatirten Wittenberger Drucke der zwanziger Jahre gefunden.

Heubtartikel | vnd fürnemste ſtück vnſers | Chriſtenthums mit ſprüchē | aus der heiligen ſchrifft be= | weret, allen Chriſten nütz | lich widder die verfol= | ger Götlicher | war-

---

[1]) Vgl. z. B. S. 41 unten; S. 42 unten (hier die Rede bis zur Sinnlosigkeit entstellt).

[2]) Einer solchen bedürfen wir selbst noch für die Predigten, so sehr auch die ebenso dankenswerte wie mühevolle Arbeit von Enders (E. A. 2. Aufl., I—XX) einen erfreulichen Fortschritt über die früheren Ausgaben hinaus darstellt.

Digitized by Google

heit. || Benedictus Gretzinger || Zum andern mal vber-| sehen. || Gedruckt zu Wittemberg.

Am Ende: Gedruckt zu Wittemburg durch Joseph Clug.

5 Bogen (A—E) in 8; die letzte Seite leer. *(Bibliothek zu Stuttgart.)* — Die Schrift selbst endet E 7ᵃ. Auch hier bilden die fünf Fragen nur einen Anhang (Bl. E 7ᵇ—E 8ᵇ). Die Einleitung lautet: „Wer das Sacrament des altars, den leib vnd das blut Christi, nehmen odder empfahen wil, der soll auff diese fragen odder der gleichen wissen antwort zu geben ein iglicher nach seinem verstande." — Die Varianten ohne Bedeutung; doch hat die Antwort auf die zweite Frage hier folgenden Zusatz: „Das ich nimmer vergessen soll, sondern gedencken, verkündigen, bekennen vnd mich darauff verlassen, das er seinen leib vnd sein blut am creutz vmb meiner sunde willen weg geben hat, das ich keine andere predige zur seligkeit soll hören odder annemen. Denn so spricht Christus. Solchs thut zu meinem gedechtnis."

Digitized by Google

ANALEKTEN.

1.

Lateinische Hymnen
aus St. Petersburger Handschriften.

Mitgeteilt
von **K. Gillert.**

In der kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg wird eine lateinische Handschrift aufbewahrt, welche ein Officium auf den heiligen Maurus, den Lieblingsschüler des heiligen Benedict, enthält. Dieselbe trägt die Bezeichnung Cod. membr. lat. F. I, 27 [1]), und kam durch Dubrowsky [2]), dem Russland eine Reihe der wertvollsten Codices in verschiedenen Sprachen verdankt, wahrscheinlich aus St. Germain des Prés, nach Petersburg. Sie scheint gegen das Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben und zum liturgischen Gebrauche des Monasterii Glannafoliensis [3]), der Stiftung von St. Maurus, bestimmt gewesen zu sein. Der Schreiber, der wohl auch zu gleicher Zeit als der Verfasser zu betrachten ist, war ein Mönch, Namens Wilhelm; er nennt sich in einer am Schlusse des Codex befindlichen Notiz: „Hic est liber sancti Mauri, quem scripsit Willelmus, indignus suus monachus, habens annos amplius quinquaginta et ad finem usque perduxit . . . .“ Dem Officium, welches die Ueberschrift „Festoria sancti ac beatissimi patris nostri, Mauri abbatis“ trägt, sind Zeile für Zeile

[1]) d. h. Nr. 27 der Abteilung (Ot delenie) I, in folio. Die Handschrift besteht aus 15 Blättern und beweist ihre Provenienz aus der Dubrowsky'schen Sammlung durch die Worte: Ex musaeo Petri Dubrowsky.

[2]) Vgl. über ihn: L. Delisle, Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris II, p. 53.

[3]) An der Loire gelegen, jetzt St. Maur genannt.

Digitized by Google

die Melodieen übergeschrieben, nur einige Hymnenstrophen sind ohne solche geblieben. In einem grossen Teile seines Werkes, besonders in dem nicht rhythmisch abgefassten, hat sich der Verfasser so eng an die Vita s. Mauri [1]) angeschlossen, dass dieselbe fast wörtlich ausgeschrieben erscheint [2]). Das Officium in seiner Vollständigkeit hier wiederzugeben, halte ich, teilweise aus jenem Grunde, nicht für angezeigt; ich habe vielmehr nur die als prosae und ymni bezeichneten Partieen, nebst einigen wenigen anderen ausgewählt. Der Verfasser verrät darin ein für jene Zeit nicht unbedeutendes Talent für diese Dichtungsgattung. Die Form der Lieder, hauptsächlich die der Sequenzen, deren ziemlich regelmässige Rhythmen sich in ausgedehntestem Masse reimen, weist, auch wenn sie nicht von dem vorhererwähnten Mönche Wilhelm herrühren sollten, doch auf das 12. Jahrhundert hin.

Ymnus.

1 Congratulemur domino
solemni cum tripudio,
diei huius annua
recolentes solemnia.
5 In qua exivit hominem
terre commendans pulverem
Maurus, confessor inclitus,
celi coniunctus civibus.
9 Clausus in carnis carcere
crucem portavit corpore,
contriti cordis optima
est factus iugis victima.
13 Qua presentem deificam
monstrabat sibi graciam,
bonis clarus operibus
multis atque virtutibus.
17 Nam cecis, claudis, ceteris
egris ac tribus mortuis
salutis medicamina
ope donavit celica.
21 Sodalem traxit equore,

---

[1]) Mabillon, Acta SS. O. S. B. sec. I, p. 274. 303. Sie wurde von Faustus, einem Zeitgenossen und Mitschüler des heiligen Maurus, verfasst und später, im 9. Jahrhundert, von Odo, einem Abte des vorhererwähnten Klosters, überarbeitet.

[2]) Als Beleg dafür mögen folgende Antiphone dienen:

1) Beatus vir Maurus, clarissimo genere exortus, sancto Benedicto a parentibus est traditus. amen. (Gereimte Prosa.)

2) Qui cum adhuc iunior bonis polleret moribus, magistri cepit adiutor existere et eius miraculorum cooperator esse. amen.

3) Hunc sanctus Benedictus ita in dei servicio diligenter informavit, ut nomine post ipsum in sancta observacione fuerit secundus. amen.

4) Corpus namque proprium iciuniis, abstinentia atque vigiliis et nimiis semper edomabat frigoribus. amen.

5) Exempli magistri sui provocatus indesinenter carnem macerabat. amen.

6) His ergo pleniter excrescens virtutibus sancto Benedicto admirabilis habebatur. amen.

Hierzu wurde Kap. VIII der Vita benutzt. Eine ähnliche Benutzung derselben zu Antiphonen ist nach Du Méril, Poésies latines, p. 173, von Daniel „Thesaurus hymnologicus", V. 228, erwähnt. Dazu die Bemerkungen von Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters, S. 144.

Digitized by Google

fratrem lusum a demone
perspexit efficacius
ac patris viam celitus.
Cuius adiuti precibus
ac mundi culpis omnibus
reddamur digni strenue
dono perhennis glorie.
Sit laus, decus et gloria
regenti cuncta secula
patri deo cum filio
et spiritu paraclito. amen.

Invitatorium.

Adoremus Christum regem,
confessorem dominum,
qui eterna sanctum Maurum
coronavit gloria.

Invitatorium.

Regem cęlestis glorię,
qui regnat eternaliter,
in sancti Mauri meritis
adoremus humiliter.

Ymnus.

Romanis olim sedibus
dignis ortus natalibus
divina providencia
ut stella fulsit splendida.
Beati magisterio
Benedicti sanctissimo
adherens multo iustius
Maurus, Christi discipulus.
Contracto pede seculi
legem servavit domini
terrena pro cęlestibus
lucra mutans mercedibus.
Quamvis gradu posterior,
nullo factus inferior,
pater dat testimonium
eius signans propositum.
Nam fame, siti nimia
atque multa vigilia,
semper tactus cilicio
ardore Christi nimio.
Multis oracionibus,
cordis mixtis singultibus
dei sibi propiciam
exibebat presenciam.
Brevi factus deicola
multa signorum gloria
effulsit pastor providus
Gallicis regionibus.
Ubi carne deposita
per patrata [1]) magnalia
notum factum est seculo,
quod nunc vivat in domino.
Condignis cuius precibus
trinus et unus dominus
det nobis regna cęlica,
cui virtus et gloria. amen.

Versus.

Patris ad imperium pergens Maurus Benedicti
Currit in undoso gurgite more Petri.

Prosa.

Veloci amminiculo
subveni cum discipulo
In suppremo periculo
mortis et in articulo.

Maurus fisus in domino
obedivit ex animo,
Non expectat in pelago
querere navim naufrago.

Sed cęlestis remigio
utitur pro navigio,
Pontem velut in solido
fides facit in liquido.

Sic patrato miraculo,
quod raro fit in seculo,

[1]) Für das handschriftliche perpetrata.

Digitized by Google

Patris nec non imperio
cum dei adiutorio
Velociter rediit.

[Als Sequenz erweisen sich diese strophisch gebauten Reime, wenn man von den Melodieen absieht, nur durch die beiden Schlussworte.]

Responsorium.

Egregius
confessor domini Maurus
adstantibus
valedicens fratribus
migravit ad dominum
cętibus monachorum
inter agmina sanctorum
aggregatus angelorum
et particeps factus
premiorum eternorum.

Prosa.

Orta de celis gracia
plenus et sapiencia
Maurus pater utilia
proponebat consilia.

Fratres, nolite dulcia
carnis amplecti vicia,
Gehenne multiplicia
perorrete supplicia.

Quanta cęlorum gaudia,
sanctorum quanta gloria
tenetis in memoria.
In multa paciencia
et in obediencia
manet omnis iusticia.

Sic patrum previa
sequi vestigia
Sanctus et premia
sperare nimia
Ortabatur.

Prosa.

Eximie Christi confessor, dux monachorum et pastor, benigne, sanctissime Maure,
Qui uranica amplectens soli gloriam minime viritim distulisti spernere.

Quare velut in cęlo
phebus rutilas preclare.
Immortalis cum Christo
factus exultas abunde.

Ergo nos audi pangentes
in tuo amore
odas libentissime
Et istic congratulantes
de tuo corpore,
nobis, pater amande,
Concedens pacem cum salute

Unaque gaudia premiorum eternorum.

Ymnus.

1 Laudet chorus fidelium
regem, auctorem omnium,
perhenni cuius gracia
reis confertur venia.
5 Per quem Maurus sanctissimus
in spe celesti positus
ficte fraudis ridicula
precognovit fantastica.
9 Nam demon arte pessima
intrantem templi limina
sanctum virum exterritat,
dum mortes gregis indicat.
13 Ausu cuius precognito
crucis munitus clipeo
pestem iniquam repulit,
quę mirum sonum intulit.
17 Pro rei certitudine
sancto flenti piissime

Digitized by Google

mox angelus apparuit
ac ventura non siluit.
Esto certus, carissime,
de tuis nullum perdere,
sed cum gregem premiseris
a Christo coronaberis.
Fratres viginti septies,
vitę bis binis sexies
servatis, divo munere
cęlesti dantur patrię.
Sic iuxta vaticinium
functus vice mortalium
pater virtute clarior
subsequitur felicior.
Quo rex ęternę glorię
det nobis semper vivere,
cui sit omnipotentia,
honor, virtus et gloria.

Responsorium.

Miles Christi preciose,
Maure sanctissime,
tuo pio interventu
culpas nostras abluę.

Versus.

Ut celestis regni sedem
valeamus scandere.

Antiphona.

Ave, pater gloriose,
ave sidus iam cęleste,
decorans, Maure, cęlum
nos guberna visens humum,
quo letemur triumphantes
te patronem venerantes.

Ymnus.

Luce refulgens aurea
dies claret sanctissima,
qua Maurus beatissimus
cęlum conscendit monachus.
Hic [1]) sacri tirocinii,
sanctitatis egregię
et virtutum insignia
divina sumpsit gracia.
Jussu patris sanctissimi
instar Petri apostoli
undosi limpham gurgitis
planta calcavit stabili.
Eodem Christo previo
Galliam missus peciit,
quam monachorum gregibus
pollere fecit affatim.
Cuius oramus precibus:
annue, deus miseris,
ut suspiremus seduli,
quo tecum gaudet perpeti.
Sit virtus, honor, gloria,
potestas, adoracio
trinitati deifice
per infinita secula. amen.

Ymnus ad nocturnos.

Eterna, Maure, gaudia
Christi choruschans gracia
votis amasti querere
fame sitique, frigore.
Sacri minister dogmatis
a patre Gallis mitteris,
devota quorum pectora
verbi cibasti copia.
Effloruisti plurimis
circundatus miraculis
semper studens excrescere
in sanctitatis culmine.
Sermone discis angeli
dei secreta maximi
eius repletus lumine
et roboratus famine.
Clarior omni sidere

[1]) Die Handschrift hat hi.

Digitized by Google

iam gaudes agni munere
in arce pollens etheris
vitę perhennis premiis.
Sit sempiterna gloria
patri deo cum filio,
sancto simul paraclito
in sempiterna secula.

Ymnus.

Norma iubarque fidei,
Maure, clarescit inclite,
defunctis vitę redditor
et ceco lucis prestitor.
Magistri factus collega,
decus formaque monachis,
virtutum septus gemmulis
sulcasti callem subditis.
Tui patrisque obitus
et fratrum longe prescius
munisti verbis flosculis
magnum iter ad superos.
Errantes oves excipe,
pastor pie, sanctissime,
ad regnum celsitudinis
sacris adtolle brachiis.
Christe, precamur fragiles,
ut nostra solvas crimina,
qui es cum patre filius
semper cum sancto spiritu.
amen.

Responsorium.

Sancte dei Maure,
clementi quesumus aure,
suscipe servorum
preces et vota tuorum.

Versus.

Gemma senatorum,
clarissime dux monachorum.

Die beiden jetzt folgenden Sequenzen sind ausnahmsweise nicht als solche in der Handschrift bezeichnet; einer jeden aber geht statt dessen ein Alleluia voraus.

Maurus lucida
scandit poli culmina.

Hodierna iocondetur
die plebs angelica,
Hodierna die mater
iubilet ecclesia.

Grex ordinis monastici,
odas date cantici,
Gesta Mauri concinite
in voce lętitie.

Hic duodennis
Benedicto traditur.
Annos bis denos
hoc sub duce alitur.

Maure sub hoc duce quid fueris,
prodigiis patet innumeris.
Cum patris imperium peragis
absque cruore fluenta premis.

Tu linguę reddis
officiumque[1]) pedis.
Das vires fractis,
ceca videre facis.

Qui tibi obloquuntur,
demone invaduntur.
Sint laudatores tui
tuis sub alis tuti.

Demon tua rura tremiscit,
Obsessaque corpora linquit.

Tua mors quoque[2]) verba pavescit,
Tibi viva cadavera reddit.

Tu das bibendo
vinum non deficere,
Membra persone
nectis paralitice.

[1]) hs. quę.
[2]) hs. quę.

Digitized by Google

Labrum naresque,
morbos curas canceris,
Secreta noscis
pandentibus angelis.

Annorum libram auream
sumis et mittis[1]) lauream.
Nos post decursum stadium
fac promereri bravium.

Prestet hoc per te
pater atque natus
Prestet hoc pater
parilique flatus,

Deus unus. amen.

.....

Inclita diei huius
recolamus festa.

Precelsa canentes melodia
regi regum preconia,
Qui Maurum levitam perpetua
sublimavit in gloria.

Peracta
forti de armato victoria,
Victrici palma,
felici pugna,
longa perhennique memoria.

Hic mox in ipsa
tenera infancia
Benedicti patris
obediencia

Clarus enituit,
et post Petrum dum calcat equora,
consodali vitę
fert suffragia.

Alter non tercius
cernit demonis ridicula,
Qualiter abstraxit ab ecclesia
fratrem foras ad spectacula.

Levitica stola
debilem reformat
sospitate prima.

Hinc cura maxima
veneratur illum
Benedictus abba.

Comitis vice domini
curat incommoda,
fracti famuli
sanctus sanat vestigia,
Contulit cecogenita
perpulchra lumina,
quę non dederant
naturę munera,
tresque mortuos vite
reddidit sancte
per trinitatis opera.

Patris dulcissimi,
dum migrat ad superna,
cernere gloriam
dignus est e terra.
Lampades choruscant
ornamentaque mira;
angelus indicat,
cuius hęc sit via.

Nos merita tua,
sanctę, clarissona
resonamus lira.
Tu corpora nostra,
tu semper animas
gracia paterna

Refove, petimus,
salute ęterna

Et conserva.

Diese Sequenz ist nicht so regelmässig wie die vorhergehende gebaut.

Ymnus sancti patris nostri Mauri abbatis.

1 Inter excelsos viveosque cetus,
qui sacris celum meritis adornant,

[1]) hs. mitis.

inclita Maurus pater ante Christum
luce choruscat.
Hic puer parvus domino sacratus
et Benedicti patris ore doctus
gracia Christi duodennis actus
cavit iniquos.
Parcior victus, cilicina vestis,
leccio psalmi, lacrime perhennes
hauxerant illi meritum reatus
ad nichilantes.
Cum suum Christus decorans alumpnum
illius signis bona publicavit,
namque non paucis precibus salutem
contulit egris.
Ad patris iussum laticis profundi
ambulans sicco pede pressit undas
et crucis signo nova preparavit
lumina ceco.
Nunc pius nobis veniam precetur
et sua nostrum prece frangat hostem,
eius ut celi pariter queamus
scandere sedem.
Laus et inmensum decus atque lumen
trinitas rerum, tibi sit, creatrix,
cuius est simplex deitas gubernans
secula cuncta. amen.

Ymnus ad nocturnos.

Deus bonorum premium,
lux vera te sequentium,
iuva colentes annua
Mauri tui solemnia.
Qui more vivens celico
sub habitu monachico
tua repletus gracia
carnis repressit vicia.
Dehinc nitens virtutibus
et caritatis actibus
iussu magistri Galliam
petit relinquens patriam.
Ibi struens cenobium
fit dux tibi placencium,
quos voce, signis, opere
iuste docebat vivere.
Tunc splenduit miraculis
factus lucerna seculis,
nunc noster his temporibus
protector extet, quaesumus.
Summo patri ac filio
cum spiritu paraclito
uni deo sit gloria
per secula perhennia. amen.

Ymnus matutinis laudibus.

Jam, Maure, summis cetibus
coniunctus in celestibus
in valle fletus positos
tuos revise subditos.
Qui fraude raptum demonis
resuscitasti mortuum,
nos precibus et meritis
a morte salva criminum.
De te loquentes perfide
duro repletos demone
sanos crucis iuvamine
non distulisti reddere.
Ergo, pater sanctissime,
tuos sequaces respice,
hostem repelle pessimum,
gregem fove monasticum.
Tuo precatu iurgia
pellantur et lascivia,
Christi ministros caritas
et mentis ornet puritas.
Summo patri ac filio
cum spiritu paraclito

Digitized by Google

uni deo sit gloria
per secula perhennia. amen.

[Ohne Ueberschrift.]

In domino laudem
tibi modulantem
Maure, serva plebem
Christo fundens precem.
Quo conterat hostem
semper impugnantem,
corroborando mentem
bene meditantem.

Qui prophanam civitatem
verbum dei spernantem,
Exorandoceili regem,
dedisti precpitem,
A nostris ablue
viciorum caliginem
Mentibus, inserens
iusta, sacram pietatem
Indul . . . . .

Die Schlussworte der Sequenz sind von Dubrowsky durch Rasur getilgt worden, um das unvermeidliche „Ex musaeo Petri Dubrowsky" anbringen zu können.

Diesen Maurusliedern lasse ich eine Sequenz auf die Maria Magdalena folgen, die sich in einer andern Petersburger Handschrift [1]) vorfindet. Da in letzterer die „Meditationes", eine Schrift Odos v. Cluny, enthalten sind, so liegt der Gedanke nahe, auch dieses Gedicht ihm zuzuschreiben, besonders wenn man bedenkt, dass auch schon anderswoher Verse, in denen der Cluniacenser Abt jene Heilige feiert, bekannt sind [2]). Der Form nach gehört diese Dichtung mehr zu jener älteren Gattung von Sequenzen, in denen, unbeschadet der strengen Durchführung der Melodieen, der Rhythmus noch nicht so durchgebildet und anstatt der späteren regelmässigen Reime vielfach entweder gar keine oder nur Assonanzen am Schlusse der Versikel vorkommen.

Adest precelsa
cunctis dies digne celebranda.

In qua scandit ovans
Magdalene Maria
Celos ignicoma
comitante caterva.

Jubilet hodie,
psallat, tripudiet
omnis terra.

Sedes astriferas
sole splendidior
subit stella.

Clarissima stirpe sata mulier
meretrix impudica quondam fuit
ista.
In Symonis leprosi repperit te,
Jesu, lumen verum, virtus, gloria
nostra.

---

[1]) Cod. membr. lat. Q. I, 51, ex musaeo Petri Dubrowsky. Vgl. meine „Mitteilungen" im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde V, S. 262.

[2]) Vgl. Bähr, Römische Literaturgesch., Karolingisches Zeitalter, S. 127.

Digitized by Google

Mox secus pedes
rore suo nectaris
liquefacta iacet illa.
Lacrimis lavat,
crinibus tergit,
porrigit oscula grata.

Tuis pedibus
fert alabastra,
infundit eis
ungenta sacra,
condescens miseris eius
misericordia magna.
Solvis gracia
quam largiflua
eius vincula
multiplicia,
pie pater, patris summi proles,
cunctorum salus atque vita!

Hinc fit sancti
spiritus aula,
que septem demonum
fuit antea.
Et fit illa
sublimis hera,
que Jesum meruit
cernere prima.

Jesus tibi
apparuit, primum
cum surrexit
post fracta tartara.
Resurgentem
discipulis Christum
cecinisti,
o felix Maria.

Prior Eva
fuit olim
mortis nuncia,
Et tu prima
nunciasti
vite gaudia.

Laus, honor, gloria
sit deo per secula,
cuius prudentia
disponit omnia,
per quam nunc virago regia
translata est ad ethera.
Virginum agmina
illustrans Maria
in celi curia,
peccatrix femina,
fulges prospicua
spem lapsis dans de venia.

Congaudet nunc tibi ecclesia,
et letantur orbis climata.
Te miratur falans angelica,
tibi tuba plaudit armonica.

Tu pro nobis esto sollicita
prefovens nos assidua.
Tecum nobis stella maris Maria
nunc et semper et ubique maneat propicia.

Digitized by Google

2.

Strassburger Beiträge zur Geschichte des Marburger Religionsgesprächs.

Von

A. Erichson,

Director des theol. Studien-Stiftes St. Wilhelm in Strassburg.

II. [1])

Drei Briefe Bucer's (October 1529 bis März 1530).

Dem Berichte Hedio's über das Marburger Religionsgespräch schliessen wir drei Briefe Bucer's, welche denselben Gegenstand betreffen, an. Was dieser Theologe in der Vorrede zu seinem Evangeliencommentar [2]) über die Zusammenkunft in Marburg geschrieben hat, ist hinlänglich bekannt und oft benutzt; dagegen sind seine brieflichen Aeusserungen hierüber mit Ausnahme der wichtigsten Stellen aus dem ersten der nachfolgenden Briefe, welche Baum [3]) in deutscher Uebersetzung mitgeteilt hat, bis jetzt nicht in die Oeffentlichkeit gedrungen; und doch sind sie keine unwichtigen Beiträge zur Geschichte des Marburger Gesprächs. Namentlich erhellt aus ihnen, dass die Strassburger dem Benehmen Melanchthon's die Hauptschuld am Mislingen der Verhandlungen zuschrieben. Haben sie sich hierin getäuscht? Es ist ja bekannt, dass Melanchthon, obgleich er für die Eintracht der evangelischen Kirche den glühendsten Eifer an den Tag legte, einer Aussöhnung und Vereinigung mit den Schweizern sehr abgeneigt war, weil er befürchtete hierdurch die Aussöhnung mit dem Kaiser und mit dem Papst, die er immer noch hoffte, zu erschweren [4]).

---

[1]) Vgl. oben S. 414 ff.

[2]) Vgl. Baum, Capito und Butzer, S. 594 f. N. 20.

[3]) S. 462 f. Die Uebersetzung sehr frei, oft mehr eine Umschreibung. Auch Keim (Schwäb. Reformationsgeschichte, S. 123—126) hat diesen ersten Brief Bucer's, vom 18. October 1529, (nach der Abschrift in der Simler'schen Sammlung) benutzt.

[4]) Vgl. über Melanchthon's Verhalten auch die Bemerkungen von Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 160 f.

Digitized by Google

Die folgenden Briefe Bucer's befinden sich im Original in dem reichhaltigen archivalischen Schatz des St. Thomasstiftes zu Strassburg (Briefe Bucer's Bd. I) und abschriftlich in Baum's Thesaurus [1]).

Nr. 1.

Bucerus Ambrosio Blaurero. De colloquio Marpurgico.

Anno 1529. Die 18. octobris [2]).

Salve in Domino. *Capito* modo ex sudore laborat illo Anglico, sed superato periculo. XIII. Octobris *Zwinglius Oecol. Hedio* et ego huc ex Hessis rediimus. Pius ille *Princeps* nihil omisit quo in concordiam redigeret nos, quorum erat alios concordes reddere. Sed visum Domino est, ut, nescio quo spiritu acti, *Lutherus* cum suis concordiam aliam nobiscum, quam cum Turcis habent et judaeis, inire noluerit: pertinacissime frigidam suffundente prae omnibus aliis *Philippo* [3]). Dum itaque frustra essent omnia tentata, extorsit tandem pius *Princeps*, ut conscriberent articulatim doctrinae Christianae summam, experturi, an in eam essemus consensuri. Id factum est, et a nostris consensum, pauculis adiectis, quibus planius fieret, omnem fructum Doctrinae sanctae et sacramentorum donum esse spiritus divini, non nostrum, aut verborum vel signorum. Hoc pacto voluit confutare pius *Princeps* eos, qui calumniantur nos per omnia falsa docere. Quod et ipse *Lutherus* sibi promisit scriptis testari. Dominus

---

[1]) Es wird nicht überflüssig sein, wenn wir hier auf diese unschätzbare Fundgrube aufmerksam machen, welche, indem sie durch Vermächtnis in den Besitz der hiesigen Landes- und Universitätsbibliothek gekommen ist, allen Geschichtsforschern jetzt zur freiesten Benützung offen steht. Die 22 Bände dieser Sammlung enthalten nicht weniger als 3000 chronologisch geordnete Abschriften von Urkunden und Briefen elsässischer Reformatoren oder an dieselben. Zu Hunderten zählt man diejenigen, deren Originalien im Bibliotheksbrand von 1870 vernichtet worden sind.

[2]) Nach dem Original im Strassburger Thomasarchiv. Die Ueberschrift, sowie eine Randnote: „de Marpurgensi colloquio notanda bene", von der Hand Conrad Hubert's, des Amanuensis und Freundes Bucer's (Nachrichten über denselben bei Baum, S. 586; Roehrich, Mitteilungen III; [Culmann] Ehrengedächtnis C. Huberts). Die drei Folioblätter, welche einst als Brief zusammengelegt waren, tragen auf der Rückseite die Aufschrift: „Ambrosio Blaurero suo, viro sanctissimo."

[3]) Diese für Melanchthon so ungünstige Stelle, sowie die Aeusserungen ähnlicher Art in den folgenden Briefen, hat Hubert im Ms. mit rotem Stift unterstrichen. „Und dieser Melanchthon, sagt Baum, gilt nichts desto weniger allgemein im Gegensatz zu Luther für den sanften, friedlichen, versöhnenden."

Digitized by Google

illi condonet. Habes consilium cur publice editum sit, quibus in articulis nos deprehenderimus consentientes, cum tamen de solo Eucharistiae articulo, imo de solo eo, an Christus sit corpore in pane, fuerit disputatum. Ego post finem collationis summatim exposui, quid hic doceremus, petens *Lutheri* testimonium, an recte doceremus, quod ille pertinaciter negavit, duritiem ejus parum probante pio Principe et aliis. Porro ne nihil impetraret *Princeps*, impetravit ut pateretur inseri publicae illi confessioni alteram partem erga alteram debere Christianam Charitatem habere, quantum cujusque conscientia tulerit. Hanc conditionem plurimum orabat *Princeps* expungi, putans nullius Christiani conscientiam hinc debere abhorrere. Sed illi perstiterumt in sua sententia. Coram *Principe* mutuo promiserunt partes nihil alteros in alteros scripturos, nisi utrinque visum [1]). Disputationem voluit primo die *Princeps* privatam haberi inter *Lutherum* et *Oecolampadium*, *Zwinglium* et *Philippum*, deinde cum non esset conventum, coram se et suis senatoribus. Spes fuerat *Principi*, si sine arbitris inter se rem excuterent, citius ablegaturum vincendi affectum. In utraque disputatione *Lutherus* hoc argumento nixus est: Deus dixit hoc est Corpus meum, potest omnia, ergo in pane est corpus. Responsum fuit, verba Christi sonare, hoc est corpus, non in hoc. *Lutherum* debere probare hanc suam synecdochen. Nobis panem recte vocari corpus Domini, vere et corpus per panem tradi, sed mentibus fidelium. Non autem ex his verbis Domini sequi, ut corpore sit Dominus in pane, ut quicunque panem edat, sive pius, sive impius, Christum edat. *Lutherus* contra jactabat verba plana esse. Respondebatur, non autem affirmare illa, in pane esse corpus, sed panem esse corpus, quod et ipse negaret simpliciter accipiendum, sed fateretur panem aliud, quam corpus Domini, esse et manere. Ille, plana esse verba, usque jactabat. Itum est ad aliud argumentum: Christum fide comesum aeternam vitam dare, non potuisse igitur Christum plus aliquid dare, quum vitae aeternae nihil possit boni adiici. Nec esse fas, corporis Christi manducationem

---

[1]) Im Jahre 1530 schrieb Gerbel an Luther: „In causa quam Marpurgi egistis, nostri hactenus miro silentio pacem, ut ego interpretor, testati sunt, tametsi a vobis non eadem fieri nonnulli conquerantur.“ In einem Brief an den Landgrafen vom 11. Juli 1533 (Ms. des Thomasarchivs) klagt Bucer, dass der Marburger Vertrag nicht gehalten werde, und dass, obgleich die Theologen versprochen hatten „ihr so gar grausames Schelten zu underlassen“, Erhart Schnepf „den Zwinglin mit Namen zu Marpurg uff der Cantzel als eyn erschrockenlichen verfurer, das Gott mit seiner öffentlichen rach bezeyget, mit filem unchristlichem Schelten ausgeschauen habe.“ Vgl. jetzt auch den Auszug bei Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipp's mit Bucer, Bd. I (Leipzig 1880), S. 31 f.

Digitized by Google

frustraneam ponere. Negabat *Lutherus* frustra esse, quod Dominus iussisset, etiam si ipse nullum certum usum posset indicare. Respondebatur, nusquam jussisse Christum, suum corpus corpore edendum. Ingeminabat ille esse verba plana. Ingeminabant nostri, non ad sensum *Lutheri*. Ventum est ergo ad argumentum tertium. Christum verum hominem, eoque juxta Augustini dictum oportere illius corpus in uno loco esse. Hic multae Patrum sententiae adductae sunt, quae hanc veritatem humani corporis in Christo multis testantur. *Lutherus* contra dicebat se plana verba habere, in pane esse corpus Domini, jam agnoscere se, idem in coelis esse. Ea quomodo inter se conveniant, nihil morari. Deo esse omnia possibilia. Non affirmare tamen se, adesse corpus Domini in pane localiter. Pro se quoque adferebat eas sententias Patrum, in quibus nominant panem Domini corpus Domini. Ad has respondebant nostri, sic panem vocare illos Domini corpus, sicut et Eucharistiam sacrificium vocant et fuit adductus Augustinus, De Doctrina christiana et catechizandis rudibus, ubi exponit hasce locutiones. Ibi *Lutherus* quum apertiora loca essent, quam ut commoda glossa ea in suam sententiam trahere posset, confugit ad illud Augustini dictum, quo vetat sua scripta tamquam canonica habere. Sic finem accepit disputatio, et coepit *Princeps* urgere *Lutherum* et suos ut nos fratres agnoscerent, sicut nos agnoscimus illos, sed, ut memoravi, frustra. *Lutherum* autem semel consensisse, sed mox a *Philippo* retractum. *Philippus* bene vult *Caesari* et *Ferdinando*. Utinam vidisses quem candorem, quam simplicitatem, quam veritatem Christianissimi exhibuerint utrique. Ego hic narravi summam rei quam simplicissime et verissime, praeteritis multis inamicis [sic] argutiis partis adversae ne dicam sannis: Sed illi haec, nos nostra mala habemus. Psalterii mei titulum et pleraque alia, quae forsan miraberis, scito concessa esse fratribus Galliae et inferioris Germaniae: quibus alioqui copia libri non potuisset contingere. Bene vale. Et vide ut tui sic vicinis parare civitatem studeant, ut nos non remoremur; forte et nobis ea haud sine commodo Reipublicae Christianae continget. Mysterium est. Si intelligis, scies quid tibi agendum, sin, sines frustra adscriptum, planius enim scribere non licet. Nihil ex his nisi fidis amicis prodas. Nam cavendum ne irritemus eos cum quibus volumus habere pacem.

Argent. 18. oct. Saluta fratres.

Bucerus.

Digitized by Google

Nr. 2.

Bucerus Ambrosio Blaurero.

26. Januarii 1530 [1]).

Salve in domino frater multum observande et longe charissime. Cum nihil oporteat a Christiano aeque alienum esse, atque suo sensui nitentem, suisque affectibus indulgentem, a concordia cum hiis qui Deum quaerunt abhorrere; aliud multo quam tu de illo nostro congressu [2]) augurabar. Primum si quidem omnium necesse est eos, qui sectari Christum in animum inducunt, abnegare semetipsos, et ante omnia huc perpetuo eniti ut, sibi plane mortui, fratribus fiant omnia: et quidem insipientibus tanto studiosius, quanto hii majore humanitate et submissionis cura egent. Huc universa vulgi quoque Christiani cura conferri debet: de magistris his (?) et tam eximiis quid quaeso non jure polliceri mihi debui: sed, o diram tentationem: ex primis video novissimos factos [3]); quod ferendum utcumque erat, si ipsorum tantum peccato haec calamitas finiretur, sed jam eo res venit, ut nihil omittant illi, quod ad divellendum nos faciat, non solum verbi ministros, sed totas regiones et quidem amplissimas, principes et respublicas latissime imperitantes. Nec ad divellendum nos tantum intenti sunt, sed pro virili quoque dant operam ut omnis et in posterum in concordiam redeundi adempta sit facultas. Atque utinam hoc pacto non muniatur ab istis via in gratiam redeundi cum papistis. Id quod palam modo moliri coepit miser ille *Billicanus*. Porro ut veritati suum testimonium prohibeam, affirmo tibi, mi frater, quod tu indubitatum credas, nostri, *Zwinglius* et *Oecolampadius*, nihil quo in concordiam reditus sperari potuit, praeterierunt. Obtulerunt se consensuros ut in communi fateremur et praedicaremus, credentibus in coena Christum vere praesentem haberi, et manducari. Cumque hoc illi rejecissent exigentes ut faterentur etiam ore manducari, haberique praesentem corporaliter, orarunt, quum isthuc agnoscere

---

[1]) Randnote von Hubert: „Epistola lectu dignissima". Aufschrift: „Ambrosio Blaurero ecclesiastae Constantiensi vigilantissimo fratri colendo." Eine Note: „Recep. 19. Februar per Balthasarem."

[2]) sc. Marpurgi.

[3]) Es sind, dem Zusammenhang nach, die sächsischen Theologen gemeint. Am 12. Januar 1530 schrieb Bucer an Zwingli über Luther: „Tu vide, quid homo miser moliatur, et da eo diligentiorem operam, ut facio, quo adimatur plenius illi monstro pectus tam pium, princeps Hessus". Opp. Zwingl. VIII, 393. Ebenso klagte Capito im Juni 1530: „Increvit post Colloquium Marpurgense tyrannis Saxonum". Ebenda S. 465.

Digitized by Google

verum non possent, ut nihilominus se fratres agnoscerent. Caetera omnia, quandoquidem alicujus momenti sunt, unanimi spiritu et ore docentes. Et *Zwinglio*, cum de his verba faceret, finito jam colloquio, in quo tamen illum *Lutherus* saepe parum theologice luserat, sicut et in peroratione inimice taxarat, concordiae desiderium lacrymas extudit, ita ut sermo ejus interciperetur. Quod jam candidi isti in gloriam victoriae suae ubique spargunt. Haec ideo tibi scribo quo tibi nostri minus displiceant, quos tamen nequaquam nego homines esse, multaque et scripsisse et gessisse, in quibus prudentiam Christi forsan quis desyderet, non abs re: Haec enim circumspectissime cavet, ne quid non aedificet. Sed quis est omnino mortalium, qui hanc perfectam habeat. Expertus quoque ego sum in multis jam certe minime abjiciendis fratribus, dum nonnihil detriti sunt in aliquo dogmate, sic illud adamare, sic putare veritatis esse perspicuae, ut non queant non persaepe dilectionis officia misere praeterire, erga eos qui ab [1]) illis dissentiunt, aut non plane assentiunt. Hoc vero morbo aeque vidi laborare multos, qui mea quidem sententia vera sectabantur, atque qui falsa, et qui falsa aeque, atque qui vera, ut nullum inter eos discrimen possem agnoscere. Perpaucos equidem adhuc reperi, qui satis velint perpendere, non nostrum esse veritatem nobis mutuo persuadere, et solitum semper fuisse patrem coelestem non pariter omnibus sua revelare, quo Christi exemplo quisquam insipientibus et rudibus sese accommodet, tantoque id studiosius, quanto vera et coelesti sapientia fuerit donatus ampliare. Hinc vero fit, dum frater quispiam non ilico nostra probat, ut id in quamlibet potius quam simplicis ignorantiae causam, male amicis suspicionibus rejiciamus. Inde mox sequitur dilectionis obfuscatio, suppullulat simultas, excidunt voces offensi animi indices, hae deinde ab imprudentioribus saepe etiam adulantioribus sparguntur et laeditur hoc pacto non solum in quos illae primum effluxerunt, sed multi praeterea, quorum pars offensa, quod tam homines sumus, fastidire incipit Evangelion, pars in factiones divertit: quodque initio levis scintilla erat, parvo tempore in perniciosissimum evadit incendium. Haec cum cottidie experientia nobis ponat ob oculos, decebat plane nos cordatiores esse et cautiores, semperque cogitare, sine dilectione et tali tantaque qualem et quantam Paulus passim, praecipue autem 1. Kor. 13, descripsit, nihil sumus, hac sola legem implebimus, necesse igitur erit a Sathana in nostram perniciem excogitatum esse, quicquid per quemcunque acciderit, quod quovis modo ad id facere senserimus, ut in obeundis charitatis officiis vel remissiores, vel tepidiores evadamus,

[1]) Im Original wieder gestrichen.

Digitized by Google

eoque omni vi repellendum illud esse, non secus atque toxicum, quo aeterna vita, si recipiatur, in praesentissimum discrimen adducitur. Inde agnoscendum semel erat, quantum ad dogmata attinet, contentos nos esse oportere, cum datum fuerit convenire in primis, confiterique nos in communi vitam dei apertam comparatamque esse nobis per Servatorem nostrum Jesum Christum, ut quicunque Christi sunt ejus acti spiritu illam meditentur cottidie, hancque in his finiri, ut fiducia bonitatis in nos dei, securi de nobis, imo perpetuum gaudium gaudentes, toti in eo simus ut quamplurimos primum hujus vitae, sine qua nihil vere bonum percipi potest, participes reddamus, quoad id poterit nostrum esse. Deinde et alios quibusvis officiolis juvemus. Profecto enim Christi est, et aeterna vita donatus, cuicunque tantum agnoscere, sentire et ex animo quaerere datum fuerit, quicquid praeterea errorum, et vitiorum ei adhaereat. Plura sane si exegerimus, nihil aliud efficiemus, quam quod modo experimur, ut dissidiorum ac inde gravissimorum offensaculorum sint plena omnia. Quod tamen par ex omnibus sanctis et doctis proferas, cui in omnibus dogmatis, scripturaeque locis enarrandis convenerit? Sed de his satis ad te haec melius multo quam ego possim expensa habentem. Neque suspiceris quod de hisce rebus ad te scribam, eo quod tibi nonnihil metuam, ne non prudenter satis concordiam et amicitiam colas, etiam erga in hoc studio infirmiusculos. Scio enim te nihil prius, nihil aeque, sollicite operam dare jam annos aliquot; sed ut te quasi de eo consolarer, quod plerique tecum paria facere negligunt, et amica hac commentatione tuum tibi hoc studium magis amoenum redderem, libuit tam late grassans malum tecum deplorare. Fieri enim potest, ut tuum candorem [1]) tuumque concordiae studium a quibusdam bonis et suspiciendis fratribus forsan non plane adhuc agnoscatur: possunt imprudentes et illic esse, qui quod extenuare debebant, exaggerent, inde, cum et tu homo sis, potest certe animus tuus nonnunquam aliquid turbari. Quod si etiam, quae tua sit constantia, non fiat, et tibi nihil non solum monitionis, sed ne consolationis quidem opus fuerit, satis tamen novi quod quanto es candore praeditus boni haec omnia consules et aliis, quibus opus illis est, eadem ut soles diligenter inculcabis: quo vel aliquantulum nos tandem ex dissensionum tumultibus saltem aliqui recipiamus. De psalmis nostris nimis magnifice sentis. Duo in illis spectabam prius, ut monerem mitiore ratione sacra esse tractanda, et non adeo delectari paradoxis, quum sanus possit esse receptorum sensus. Alterum, ut syncerius et certius omissis incertis adeo mysticationibus sacram scripturam

[1]) So für „tuus candor".

Digitized by Google

interpraetaremur. Quo latius posset distrahi mutavi nomen. Id nunc tanquam inexpiabile scelus detestatur *Erasmus* in epistolis suis, quarum unam edidit, mutato tamen ejus nomine, ad quem illam scripsit. Is pius Christi exul est, *Gerardo Noviomago* nomen est, nunc Erasmo Vulturius [1]) vocatus. Deus novit me nihil quaesisse hic, quam bonorum profectum, sed id non ea diligentia, qua oportebat. Distuleram enim opus eo usque ut urgentibus praelis praecipitanda omnia fuerint. Hinc fateor graviter me et in tanti libri majestatem, et in fratrum studia peccasse, sed boni tecum qualemcumque in illo conatum, boni consulent. De aliis non est ratio, ut magnopere simus solliciti, quum hi quoque tanto damnent atrocius, quanto fuerint meliora. Unum adhuc superest, cujus velim rationem scribas. Vestri tam in vita Christi perfecti, qui senatum habent tam concordem, quique severissime gloriam Christi vindicant, audent adeo pro loco contendere, ut potius nobiscum inire civitatem obmittant, quam ut post nostros sedere consentiant, quibus tamen in imperii comitiis longe posteriores sederunt. Non probo quod nostri vestris non cesserunt, quod tamen facturi indubie fuissent, si hinc pendere causam cognovissent. (nam non a nostris haec habeo) sed si etiam id cognovissent et priores concedere vestris contati fuissent, plures certe hujus causas quam vestri habuissent. Oro si possis, dum rursum apud vestros res haec agetur, ut declarent se abnegasse omnia, idem nos agemus apud nostros. Quam enim praestaret plane unam agnosci civitatem, quae tamen revera una est. De *Gulielmo* illo anabaptista nihil scimus. Multi hic sunt, sed de hoc nihil certi habemus. Utinam dominus mihi donet semel vos invisere, cujus jam desyderium diu me distinet. Saluta quam officiosissime fratrem germanum tuum, *Zwiccium*, de quo eximia nobis omnes praedicant, ac alios omnes sodales, et cooperarios vestros. Quae vero de *Luthero* scripsi ne eo rapias, quod desponderim de eo animum, sed ne de *Philippo* quidem, a quo tamen plus metuo ecclesiis, filios dei esse credo, sed qui modo gravi teneantur tentatione. Nam quid gravius possit ulli mortalium accidere, quam sic oppugnari ecclesiae unionem. Mitto tibi elegantem *Erasmi* epistolam cui forsan respondebitur.

Argentorati; postridie conversionis D. Pauli [2]).

Scio me male [3]) pingere literas, dederam ideo *Bedroto* [4]) nostro

[1]) Erasmus Augustino Mario (bischöflichem Vicar in Basel), 22. Mai 1530, Epp. Erasmi, ed. Lond. p. 1418. — Idem Pirkheimero, IV. cal. Sept. 1530, p. 1939. — Idem Goclenio, 4. December 1531, p. 1942 — Vgl. Baum S. 464ff. 594f.

[2]) Von hier an bis zum Schluss von Bucer's Hand.

[3]) Bucer's Handschrift gehört zu den unleserlichsten.

[4]) Jacob Bedrotus, Professor der griechischen Sprache in Strassburg, gestorben 1541 an der Pest zu derselben Zeit, wie Capito.

Digitized by Google

describendam Epistolam. Is putans me tibi autographum missurum, scripsit haec ut vides, paulo certo me melius, tamen meis puto fore legibiliora. Is impendio salutat te. Fratri tuo nuper scripsit, tu efficies apud illum, ut ejus libertatem boni consulat. Indicavit enim mihi, se quaedam scripsisse de *Philippo* liberius. Dolet homini vere Christiano, quod ille tam fortiter ante in Comitiis Spirae et postea Marpurgi concordiae nobiscum restituendae obstitit. Imperiti hominis sententia est, nos armis ad officium compellendos. Dominus donet illi mentem meliorem. Iterum vale cum tuis omnibus.

M. Bucerus.

Nr. 3.

Bucerus Blaurero.

4. mart. 1530 [1]).

Salve frater observande. Verum de tuis scripsisti, attamen velim etiam *Basilienses* non esse obstaculo quo minus ex professo omnes id essemus quod tamen esse coram Domino nos credo. Sed quod tu scribis simul certum habeo, tuos nihilominus nihil eorum neglecturos quae gloriae Christi agnoverunt inservitura. Indicta comitia nosti et polliceri *Caesarem* auditurum se omnes operamque daturum, ut quidquid hactenus perperam vel doctum vel factum sit corrigatur et quique errorem suum jam agnitum Christo concedant; interim tamen nemini securitatem dare, ut tuto adveniat, suaeque fidei rationem reddat. Hinc cordatiores colligunt, pridem definitum quibus simus rationibus tractandi, et obtinendum ut decretis concilii Constantiensis stetur. Putant quidam Principes nos non vocandos, quod si est mirabor si vos vocemini, qui ante nos scelus illud inexpiabile societatis Helveticae admisistis. Nos his diebus adjecimus, ne non satis invisi simus: demolitionem ararum et statuarum [2]). *Erasmum*, dum Caesar fuerit, hostem feremus. Institui quidem illi respondere, sed ita obruor negotiis et distinet me recusio Enarrationum mearum in Evangelistas, quibus nonnulla certis in locis infulcio quae spes est fratribus rudioribus profutura, ut nesciam an liceat absolvere. Si hoc dabitur, talem volente [3])

---

[1]) Aufschrift: „Integerrimo viro Ambrosio Blaurero pastori Constantiensi fratri amico.“ Von Blaurer's Hand: „Redditae per Michaelem. 9. Martii. respond. XI martii per eundem nuncium.“

[2]) Durch Ratsbeschluss vom 14. Februar 1530.

[3]) „Deo“ fehlt im Ms.

Digitized by Google

dabo Apologiam [1]), qualem nostri ordinis homines non multas dederunt, ita continebo ungues. Quo enim magis plus quam augustam negotii quod gerimus majestatem suspicio, eo plus piget, quod hactenus tantum nostrorum affectuum admiscuimus, bonumque nostrum, nostra ipsorum incontinentia, hominum maledicentiae exposuimus. Psalterii editio non minus placeret, si non per viri proditionem fratribus eriperetur ejus lectio. Pulchre enim successit apud multos jam impostura [2]) ut equidem puto non impia. Gaudeo meam infelicem picturam, tandem factam legibilem, minus ergo anxie deinceps scribam. *Bedrotus* serio triumphavit ubi legit quae sub finem fratris nomine scripsisti. Narraverat mihi quae scripsisset, et reprehenderam hominem, nam utcunque *Philippus* hodie paulo minus quam *Erasmus* recto Evangelii cursui adversetur *Caesarisque* gratiam, non tamen ut ille, sua, sed publicae pacis gratia [3]) suspiciat magnique faciat, cumque impedierit unus fere, quae facile omnem hostium Christi ferociam intra sua continuissent pomoeria, organum tamen Dei praeclarum est. In quo sic velim Dei dona nobis admirationi esse, ut etiamsi nihil interim quod hominis sit amplectamur, vas tamen tantae dignationis eximie charum habeamus, ac inde, quae natura dilectionis est, omnia in meliorem partem non minore argutia et studio interpretemur, quam solent hostes cuncta rapere in malam. Sed gratia Domino, qui interim *Thomae* nostro dedit, nequid hujus zelo, non ad veram Christi scientiam formato, offensus sit. Vere, vere si volumus nos praestare, qui audimus, filios dei syncerosque Christianos labi et falli quoque in bonam partem, ex dilectione oportet, tantum ne quid hominum gratia tentemus adversus deum. Et sunt etiam saepe minime mala, si ab animo aestimentur, quae in speciem videntur pessima. Admonitionem meam sciebam vos non posse mali consulere, quare liberius quoque illam scripsi. Non autem turbet si vestro candori alii parum respondeant; quibus plus datum, hos decet, ut plus quoque praestent. Beatius est in omni genere, dare,

---

[1]) S. Baum S. 464. 594.

[2]) Die Veröffentlichung seines Psalmcommentars unter dem Namen Aretius Felinus; s. Baum S. 464.

[3]) Vgl. Bucer an Bedrotus, Augsburg 17. Juli 1530: „Consulti sunt hac nocte Lutherani Principes, sed noluerunt consulere. Nihil est hodie nobis infestius Lutheranis, sperantque adhuc, cum omnia diversum clamant, nostro excidio sibi posse consuli. Audio, hac nocte Philippum scripsisse cuidam non posse pacem restitui Germaniae, nisi nobis internecioni datis. O Evangelistas ejus qui venit quaerere et salvum facere quod perierat. Sed gratia Christo qui nobis dedit hactenus sinceriter in negotio suo versari pro cujus nomine millies praestat mori quam vel Jod unum cedere ex doctrina ejus mundo." (Collect. Simler.; Thesaurus Baumianus.)

Digitized by Google

quam accipere. Sic divinitus comparatum est, ut nihil omnino sit, cujus nos usus juvet, in quo non etiam aliquid offendat. Quod ergo in esculentis facimus, rejicientes non gravatim multa, ut iis quae nobis conveniunt, fruamur, faciendum erat idem et in fratribus. Id quod Deus vobis hactenus curare prae aliis dedit. Fratri et *Zwickio*, animo meo vere magno me commendes. Hieronymo ejus quod potui praestiti, habet apud quem artem quam voluit, discat, sed conditionibus quas ipse scripsit. Tribus annis obnoxius erit magistro et pro eo, quod datur illi vinum, atque tempusculi aliquid ad literas, aurei magistro numerandi erunt XVI. Tribui ejus artis persolvere oportebit aureos duos minus 6 crucigeris, praeterea aureus dimidius. Non potuimus minoris, quae volebamus obtinere. Habet autem commodum et artis suae doctum magistrum. Balthasarem quem commendasti, pro virili curabo si modo ad me veniat; superiori anno commendaveras quendam, qui vix post dimidium annum me appellavit. Bene vale. Timeo ne nuncius abeat. Argent. 4. Martii resalutat te *Capito* et alii, inprimis vero *Sturmius*.

T. Bucerus.

3.

Ueber die deutsche Urschrift der Augustana.

Von Prof. **Th. Kolde** in Marburg.

Die Frage nach der Geschichte der dem Kaiser übergebenen Originalexemplare der Augsburgischen Confession hat die Gelehrten vielfach beschäftigt und eine ganze Literatur hervorgerufen, ohne dass wir doch etwas Sicheres über ihren endlichen Verbleib erfahren hätten. Wie bekannt, darf nur so viel als sicher gelten, dass beide dem Kaiser bezw. dem Kanzler des Reichs überlieferten Exemplare sehr früh abhanden gekommen sind [1]) und dass alle vermeintlichen Collationen mit dem Original des deutschen Textes auf Täuschung beruhen. Bei allen darauf bezüglichen Untersuchungen hat man, so weit ich sehe, niemals die Frage aufgeworfen, was denn aus dem Concept Melanchthons, das Luther in den Händen gehabt, geworden, wenn man nicht an eine Bemerkung bei Brück [2]) anknüpfend annahm, dass das dem Kaiser übergebene Exemplar, weil keine Zeit zur Mundirung

[1]) Vgl. Waltz, Histor. Zeitschr. N. F. VI, 1879, 564 ff.
[2]) Förstemann, Archiv für Reformationsgesch. I, S. 50. 53.

Digitized by Google

geblieben, eben die Niederschrift Melanchthons war. Nachforschungen nach dieser Richtung bei Gelegenheit meiner Lutherstudien haben mich zwar nicht zum gewünschten Ziele geführt, aber doch einige interessante Notizen finden lassen, die die Hoffnung, dass die Urschrift noch irgendwo in Deutschland vorhanden sein könnte, wenigstens nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen lassen.

Zunächst fand sich im Königlichen Staats-Archiv zu Dresden [1]) folgender Brief des Kurfürst August an Doctor Georgium Celestinum.

„Würdiger vnnd hochgelerter lieber Andechtiger vnd besonder, wir haben euer schreiben beneben dem Exemplar der durch euch collationirten und in Druck vorfertigten Augsburgischen Confession entpfangen. Ob wir nun wol die Concepta ermelter Confession durch Doctor Martin Luther vnd Philippum Melanthon seligen gedechtnus mit eignen handen corrigirt vnd dareingeschriben, Aus vnser geliebten Vettern der iungen Hertzogen zu Saxen zu Hand bekommen, so haben wir doch solchen Eueren vnderthenigisten vleis zu genedigisten gefallen vormercket. Thun vns auch derhalben gnedigst gegen euch bedancken. In gnaden domit wir euch geneigt hinwider zuerkennen. Dat. Annab(erg) 23. Mai 1577."

Es ist dies die Antwort des Kurfürsten auf die Uebersendung der von Coelestin im Jahre 1576 veranstalteten deutschen Edition der Augustana, deren Octavausgabe er dem Kurfürsten selbst zueignete [2]), und die mit dem Anspruch auftrat, nunmehr den echten Text des Mainzer Originals zu liefern. Der Kurfürst verhält sich dem gegenüber ziemlich kühl, indem er nur den Fleiss des Herausgebers anerkennt, im übrigen aber auf die „Concepta ermelter Confession durch Doctor Martin Luther vnd Philippum Melanthon seligen gedechtnus mit eignen handen corrigirt vnd dareingeschrieben" recurrirt.

Was ist darunter zu verstehen? Doch wohl nichts Anderes, als Melanchthons Concept der Augustana mit seinen und Luthers Aenderungen, das durch die Söhne Johann Friedrichs — diese werden unter den jungen Herzögen von Sachsen verstanden werden müssen — in den Besitz des Kurfürsten August gekommen war. Ist das richtig, so wäre also die kostbare Urschrift des deutschen Textes, denn um diese allein kann es sich handeln, weil sie dem Cölestinschen Texte gegenüber gestellt wird, damals noch vorhanden gewesen. Aber schon drei Jahre später scheint sie verloren zu sein. Am

---

1) Copial. 432 Bl. 143b.
2) Weber, Kritische Geschichte der Augsb. Confession I, 125ff.

Digitized by Google

9. Januar 1580 schreibt nämlich der Kurfürst von Annaberg aus an seinen Kammersecretarius Hansen Jenitze in Dresden.

„Doctor Jacobus Andreae hat itzo alhir die Augspurgische Confession so Anno dreissig Kaiser Carln vbergeben darczu Doctor Lutter mit aigen handen geschrieben vnd in schwarz leder gebunden, begeret. Als wir aber dieselb aufsuchen lassen wolden, Ist ein Zedel bei der Registratur befunden, das sie bemelten doctor Jacobo zugestelt worden. Er berichtet vns aber, das er dir dieselb neben andern buchern hernach wiederumb vberantwortet, wie du ausz beiliegendem seinem Zeddel ferner czuvornehmen, mit ferner vormeldung, das die Censurn vber die formula Concordiae sonder zweiffel auch dabei liegen werden. Begern der halben gnedigst, du wollest solche bucher vffsuchen lassen vnd vns forderlich vberschicken, oder vns berichten wie es darum beschaffen."

Dazu ein Zettel:

„Wan die Augsburgische Confession gefunden, so wollest dieselbe vnserm Cantzler zustillen vnd darneben vermelden lassen, dieselbe neben dem darumb ime doctor Jacobus geschrieben Hansen von Bernstein alszbaldt gegen Leipzigk vberschickenn damit es den vierzehenden disz gewisz Alda sey die Censurn aber vnsern geheimen Rethen vberantwortten" [1]).

Hiernach hat also Jacob Andreae die fragliche Urschrift in Händen gehabt und bedurfte ihrer im Jahre 1580, als er den Druck des Concordienbuchs überwachte, von Neuem. Inzwischen war sie aber aller Wahrscheinlichkeit nach verloren gegangen, ob durch Fahrlässigkeit Andreae's oder wodurch sonst, konnte ich nicht ermitteln, da die Antwort des Kammersekretärs Jenitze fehlt und sich sonst in den Correspondenzen nirgends mehr eine Spur von dieser Angelegenheit wie von dem Manuscript selbst findet [2]). Nur des lateinischen Exemplars wird noch mehrfach Erwähnung getan. Am 29. Sept. 1586 wendet sich nämlich Kurfürst August an den Erzbischof Daniel von Mainz mit der Bitte, ihm das von den Ständen 1530 unterschriebene lateinische Exemplar der

---

[1]) Dresdner Staatsarchiv Original mit Augustus Unterschrift Cop. 307 f. 46 und Concept Copial 456 f. 14 b. Der Zettel von Jac. Andreae liegt nicht dabei.

[2]) Die eingehendsten Nachforschungen, die ich selbst mit gütiger Erlaubnis des Herrn Archivrath Dr. Posse machen durfte, lieferten nicht das geringste Resultat — nur die Unzahl von Censuren der Concordienformel, bei denen das Bekenntnis früher gelegen hat, war vollständig vorhanden. Trotzdem halte ich es nicht für unmöglich, dass das fragliche Exemplar sich noch irgendwo findet, und vielleicht veranlassen diese Zeilen zu erneuten Nachforschungen nach dem Buche in „schwarz Leder gebunden".

Digitized by Google

Augustana zur Collation zu übersenden [1]). Nachdem er den Wunsch am 14. October noch einmal wiederholt hatte [2]), erhielt er vom Erzbischof unter dem 19. October die Antwort, dass er ihm gern willfahren möchte: „esz ist aber damit also geschaffen wie E. L. verhoffentlich zu vnser gluckseligen zusammenkunfft von vnsz vernehmen werden“ [3]). Später ist davon nicht mehr die Rede.

Darf man eine Vermutung wagen, so möchte ich glauben, dass der Erzbischof, der mit Kurfürst August, den Briefen nach zu schliessen, innig befreundet war, damit bekannt, dass das Mainzer Archiv nicht den Originaltext enthielte, diesen nicht täuschen, ihn aber nur mündlich darüber aufklären wollte. Eigentümlich bleibt es immer, dass man am kurfürstlich-sächsischen Hofe abweichend von der sonstigen Tradition nicht das deutsche, sondern das lateinische Original in Mainz vermutete.

4.

Zur spanischen Reformationsgeschichte.

Von

Otto Waltz in Dorpat.

Als H. Baumgarten im Jahre 1878 in Sybel's Hist. Zeitschrift eine vortreffliche Uebersicht über die neuere spanische Literatur zur Geschichte des 16. Jahrhunderts gab, besprach er auch das fleissige Buch des verstorbenen Fermin Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*. Er betonte mit Recht die Wichtigkeit der hier gebotenen Studien. An ein von Deutschen und Engländern, von Franzosen und Italienern sorgsam behandeltes Thema war auch ein kundiger Spanier herangetreten und hatte für die Geschichte des Brüderpaares aus Cuença in Castilien zahlreiche neue Quellen erschlossen. Nicht ohne das grösste Interesse wird z. B. der Historiker die beiden Briefe lesen, in denen der kaiserliche Sekretär Alonso de Valdés, der Günstling des Grosskanzlers

---

[1]) Dresdner Staatsarchiv Cop. 463 Bl. 16[b].
[2]) Ebenda. Loc. 8506 Bl. 46.
[3]) Ebenda Bl. 47.

Digitized by Google

Gattinara, über ein gegen ihn angestrengtes Ketzerverfahren berichtet (apéndice nr. 58 u. 85 [1]); freilich auch bedauern, dass hiefür der Codex G. 67 der Madrider Nationalbibliothek *sucesos politicos, reinado de Carlos V.* nicht gehörig ausgenutzt worden.

Wohl die schönste Ausbeute gewährte Caballero der Codex Est. 18 nr. 5 der Madrider *academia de la historia* mit der Aufschrift *cartas de Erasmo y otros,* aus welchem meines Wissens A. Helfferich im Jahre 1859 die ersten Mitteilungen gemacht. So dankenswert dieselben waren und zum Teil noch heute sind, so entbehren sie doch leider der vollen Zuverlässigkeit. Man vergleiche nur das Schreiben des Erasmus an Gattinara vom 29. April 1526, wie es in der Zeitschr. für die histor. Theol. 29, 593, gegeben ist, mit demselben Schreiben, das Böcking in Hutten's Schriften 5, 509 abermals veröffentlicht hat. Auch der bedeutsame Brief Gattinara's an Erasmus vom 28. October 1525 bedarf gar sehr der Ergänzung und Berichtigung. So fehlt bei Helfferich gleich der zweite Satz (29, 596): „*Quae etsi serius, quam forte optasses, redditae sunt, nihil tamen minus propterea gratae fuere*" und ist Satz 7 ganz willkürlich gestaltet. Er lautet in der Handschrift: „*Scio unum illud maxime tibi solatio esse debere, ut speres, tibi vivo laudem, mortuo vero gloriam non defuturum, quibus certe*" *etc. etc.*[2]) — Die bei Caballero abge-

---

[1]) Der kaiserliche Botschafter Micer Mai in Rom verwendete sich wiederholt für Alonso's Bruder, Don Juan. So schrieb er Romae, 20. Oct. 1532 an Covos, comendador mayor de Leon: „A v. s. scrivi en comendacion del hermano de valdes, que aqui sta, porque se le procurasse alguna merced que pudiesse seguir sus studios, que es hombre de buena speranza . . . . . y esto por lo que v. s. deve a la virtud a el, perdoñ le dios, que como era de la crianza del canciller nunca me tovo buen sangre." *Archivo general de Simancas.* Legajo 857. E. f. 82.

[2]) Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, die von Knust in Pertz' Archiv, VIII, 812, gegebenen Notizen nach freundlicher Mitteilung des Herrn Felix Rozanski, Bibliothekar im Escorial, in etwas zu vervollständigen. Die einst Ambrosio (nicht Ant.) Morales gehörige Abschrift von 2 Bl. (d—2—5) lautet f. 128: „Jo. Richius e Ducatu Brunsvicensi oriundus ab Episcopo Osenburgensi, cui aliquot annos servierat, Romam, confirmationis expediendae causa, missus erat . . . . . His ut fit perscriptis in Germaniam prima suspicionum adversus eum jacta fundamenta. Venit in Germaniam, ubi nihilo prudentius se gessit, et cum indies magis magisque suspectus fieret, multis latenter omnes eius non modo actiones, verum etiam progressus observantibus, tandem literis, quas Romam ad Card. Bellaium dabat, interceptis initio Octobris mandato Caesaris Augustae captus et inde quaestionibus subjectus fuit, Augusta Oenipontem traductus, inde Ratisbonae comitiis, quae tum temporibus habebantur, exhibendus dicebatur ordinibus Imperii, quod ipse postulare summis praecibus ferebatur. Id tamen factum non est, sed ut constans fama tenebat, clam capite punitus fuit. Sunt qui putent, eum adhuc

Digitized by Google

druckten Briefe leiden gleichfalls an Incorrectheit, doch ist dieselbe nicht, wie man wohl angenommen, durch die Nachlässigkeit oder Augenkrankheit des Herausgebers verschuldet, sondern der Fehler liegt fast ausnahmslos an den Vorlagen, sofern es sich um Abschriften und nicht um Originale handelt; wie ich mich selbst überzeugte, sind die an einigen Stellen gradezu sinnlosen Copien mit erschreckender Treue wiedergegeben.

Baumgarten gab dem Bedauern Ausdruck, dass trotz all' der tüchtigen Arbeiten über die Brüder Valdés doch bis jetzt kein Brief Alonso's über seinen zweiten Aufenthalt in Deutschland habe aufgefunden werden können. Da ging ich vor ein paar Wochen den von Woj. Ketrzynski herausgegebenen *Catalogus codic. mscr. bibliothecae Ossolinianae Leopoliensis*, Lwów 1880, durch und sah Heft I, S. 224, nr. 9, verzeichnet *literae Valdesii ad Joannem Dantiscum ep. Culmens. Ratisbonae 8. Augusti 1537* (sic st. 1532). Auf meine Bitte besorgte mir Herr Prof. X. Liske in Lemberg mit ausserordentlicher Zuvorkommenheit durch einen seiner Schüler, Herrn Finkel, Verfasser der Abhandlung Poselstwa Jana Dantyska, die nachfolgende Abschrift[1]).

Alonso de Valdés an Johann Dantiscus.

Regensburg, 8. August [1532].

Rmo Dno Johanni Dantisco, Episcopo Culmensi, Srmi Regis Poloniae consiliario.

Reverendissime Domine observandissime. Ex quo a nobis discessisti[2]), nihil litterarum abs Te accepi. Iter Tuum Tibi

---

vivere. Ego summa diligentia nihil certi perquirere potui." Nach dieser Relation eines Anonymus folgen Auszüge aus Briefen des Joannes Richius an Cardinal Bellay, Caraffa etc.

[1]) Ueber weitere Briefe von Alonso und Juan de Valdés an Joh. Dantiscus, welche sich teils im bischöflich ermländischen Archiv zu Frauenburg in Pr., teils in der Universitätsbibliothek zu Upsala befinden, vgl. Zeitschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands, Heft 11, Braunsberg 1868, S. 478 u. Heft 14, Braunsberg u. Leipzig [1871], S. 324, nr. 130; S. 430, nr. 30 (Alphonsus Valdesius an D. in Antwerpen, Gent, 30. März 1531), S. 431, nr. 62 (Valdesius an D. Ratisbonae, 3. Sept. 1532) und nr. 63 (Valdesius an D. 11. Sept. 1532). — Das mir aus einem Citat bekannte Buch *Illustrium virorum ad Dantiscum epistolae editae ab Erico Benzelio.* Upsal. 1717. 4° (Corp. Reform. II, 462) scheint gar nicht zu existiren. Vgl. L. Prowe, Mitteilungen aus schwed. Arch. u. Bibliothek (1853), S. 53. 58.

[2]) König Sigismund I. von Polen hatte in einem Cracoviae die 12. Februarii 1532 datirten Schreiben Joh. Dantiscus vom kaiserlichen Hofe abberufen. Catal. cod. msc. bibl. Ossolinianae Leopoliensis I, 223. Doch war er erst am 30. Juni von Karl V. entlassen worden.

Digitized by Google

feliciter successisse vehementer cupio, sed ita, ut ista haec felicitas Te in oblivionem nostri non inducat. Vix credas, quanto Tui desiderio omnes teneamur, a quo si non expedit, ut tua nos praesentia hilares, praesta saltem, quod minimo incommodo praestare potes, ut frequenter ad nos de rebus Tuis scribas. Nullae enim litterae excipientur hic alacrius, nullae legentur avidius, quam Tuae. Caesar in sua in illa villa [1]) a molestissima aegritudine omnino convaluit, voluitque ad nos venire, sed vixdum hanc Urbem ingressus, febris eum invasit, a qua in praesentia liber est, modo redire nolit. Ego Diis gratia, rectissime valeo, sed est, cur Tibi succenseam. Reliquisti apud nos alterum ex nobilibus, quos Srmus Rex ad nos cum Tu hic adesses miserat et nihil mihi dixisti, nec is ad me unquam venit, quousque vidit, omnibus [opinor] tentatis rem a nostris absolvi non posse. Dum meam ad id opem imploraret, postridie rem totam, ita ut vides, confeci, quae, licet non sit ex sententia, tamen meliorem aliquam conditionem afferre poterit. Quae hic agamus, paucis perscribam. Conventus hic Germaniae his legibus dimissus est [2]). Quod ad Romanum Imperium attinet, omnes ordines se Caesaris arbitrio submittunt adversus Turcas, omnes, nemine excepto, imperatum militum numerum suppeditabunt, quin quod Dux Saxoniae et suae factionis omnes longe magis quam caeteri praestare volunt, et Landgravius Hassiae obtulit, se venturum, modo rem Caesari gratam se facturum sciat. Quod ad Religionem autem spectat, Caesar pollicitus est se curaturum, ut intra sex menses generalis Synodus indiceretur, et intra annum deinde celebretur, quod si forte a Pontifice impetrare non possit, alium Conventum Imperii se indicturum, ut quid in ea re faciendum sit communi consilio decernatur et statuatur et interea nihil hinc inde de facto innovari debeat; his itaque legibus Conventus dissolutus est, nunc autem Caesar se ad bella in Turcas parat. Bona Germanorum pars Viennam usque processit, Civitates liberae, a quibus vix decretum militum numerum sperabamus, aliquot millia ultra imperatum militem ad propugnandam Viennam contulere, praeter machinas bellicas aliaque ad bellum necessaria. Helvetii aperte Gallis responderunt, se eorum stipendio militare nolle, nisi adversus Turcas; milites Hispani numero octo millia Germaniam intrarunt, quos sequuntur Italorum duae integrae legiones, praeter eos, qui nullo stipendio conducti concurrunt ad bellum tanto animo, ut nullus sit, qui domi se continere velit. Pontifex misit ad Nos cardinalem Medicem Legatum à latere cum quadraginta

---

[1]) Im Bade Abach. Vgl. Lanz, Correspondenz II, 4.
[2]) Vgl. den Regensburger Reichstagsabschied vom 27. Juli 1532. Koch'sche Sammlung I. 353 ff.

Digitized by Google

equitibus, et stipendio pro decem millibus Hungaris, venit ex Hispania usque Dux Medinae Celi, Comes Sancti Stephani, veniunt comites Beneventi, Dux Bagiaris, Marchio Astericae, comes montis Regalis, Nepos Archiepiscopi Toletani et alii quam plures [so!] Proceres ac Nobiles totius Hipaniae [1]) et ex ipsa quoque Gallia non dubitant huius belli fama ad nos venire. Praeterea classis nostra sub duce Andrea Doria exivit, sunt triremes naves, naves onerariae quas cattacas vocant sex, aliae minores XXX praeter piratarum navigia, in quibus navibus praeter milites ad proelium navale necessarios decem millia militum imponuntur, ut in Epirum trajiciant, quo Turcarum vires divertant, Turcae autem, dum vident, quae a nobis praesidia parantur, quae vires et arma disponuntur, omisso Danubio (veluti hodie ad nos allatum est) Stiriam et finitimas Provincias depopulari properarunt, ita et nobis consilium mutandum erit. Quod si nunc caeteri Christiani Principes suas vires Caesariariis adjungere vellent, facile Remp. ab hoc metu liberare possemus, sed non propterea omittet Caesar, quin suum officium faciat. Videns quam maximam Tibi Historiam narravi non dubitans haec tibi gratissima futura. Defuncto Carolo Colonna Caesar instituit Vice Regem Neapolitanum, Marchionem Villae Franchae, qui recta Neapolim profectus est. Chirothecas [2]) ex his, quas Imperatrix Nostra ferre solet, cum his ad te mitto, ut si forte in aula Puellam (ut soles) ambire coepisti Hispanico munere eam allicias. Vale Ratisbonae VIII Augusti 1537 (1532?).

Dominus Granvella voluit, ut ad Te scriberem, si equum gradarium (ut vocant) ex vestris haberes, qui blande incedat ac firmiter, rogat, ut cum primum erit oportunum ad eum mittas, simulque moneas, quantam pecuniam dare debeat. Haec scripsi non ex animo, sed ut homini amicissimo fidem servarem, bene vale . . . . . Tuus quantus est Valdesius.

[Cod. chartac. bibliothecae Ossolinianae Leopoliensis Nr. 151 f. 7b—8b]

---

[1]) Sandoval, Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V. 1681, II, 120.

[2]) i. e. sacculus, Täschchen, Säckchen.

Digitized by Google

Zur Abwehr.

In meiner ersten „Augustinischen Studie", Bd. IV, Heft 1, S. 15—16 habe ich ein Excerpt aus dem Buche Baur's, Die christliche Kirche vom Anfang des vierten Jahrhunderts u. s. w., S. 143. 144, mitgeteilt, welches mit den Worten schliesst: „Die Kindertaufe war es ja auch wirklich, womit der pelagianische Streit seinen Anfang nahm." Darauf bemerke ich beiläufig, dass „diese ganze Darstellung von Holtzmann genehmigt sei", und fahre dann weiter fort: „Woher der genannte Autor erfahren habe, dass der pelagianische Streit mit der Kindertaufe seinen Anfang genommen, weiss ich nicht."

Ich verstand unter dem genannten Autor den verewigten Baur, mit welchem allein mich auseinander zu setzen ich beabsichtigte. Die meisten Leser werden die Stelle wohl in diesem Sinne verstanden haben, wiewohl ich im Interesse der grösseren Deutlichkeit hätte schreiben sollen: „Woher der zuerst genannte Autor erfahren habe" u. s. w.

Dr. Holtzmann in Sybel's Histor. Zeitschr. N. F., Bd. VIII, S. 427, Anm., hat die Worte gegen meine Intention auf sich bezogen. Indem ich mich des Mangels an stilistischer Präcision anklage, entgründe ich die Anklage des Dr. Holtzmann (der daran erinnert, dass er selbst in Sybel's Zeitschr. N. F., Bd. V, S. 132, behauptet habe, „dass der pelagianische Streit seine Anfänge unter anderem auch vom Taufbegriffe nahm"), dass meine Art zu citiren eine „unerlaubte und tendenziöse" sei.

Göttingen, im Januar 1881.

Hermann Reuter.

Digitized by Google

REGISTER.

Von

Gottfr. Schlicht, cand. theol. in Marburg.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

[9. Jahrh.] Fragmente von Homilien des *Photius* 132—135.
[10. Jahrh.] *Sequenz* auf Maria Magdalena (von Odo von Cluny?) 612 f.
[12. Jahrh.] *Hymnen* auf den heiligen Maurus 605—612.
1345: Urkunde über die *Beginen in Hessen* 334 f.
1529 October: Bericht *Hedio's* über das Marburger Religionsgespräch 416—436.
1529 October 18: *Bucer* an Ambrosius Blaurer 615—617.
1530 Januar 26: *Bucer* an A. Blaurer 618—622.
1530 März 4: *Bucer* an A. Blaurer 622—624.
1531 September 22: *Luther* an Landgraf Philipp, o. O. 136 f.
(1532) August 8: *Alonso Valdés* an Joh. Dantiscus 629—631.
1535 Februar 15: *Landgraf Philipp* an Luther, d. Kassel 139 f.
1535 Februar 15: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, d. Kassel 140 f.
1535 September 18: Kurfürst *Johann Friedrich* an Joh. Agricola, d. Trockenborn 306.
1536 April 13: *Johann Agricola* an Herzog Ulrich von Würtemberg, d. Eisleben 142 f.
1536 Mai 6: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, d. Göppingen 141—143.
1536 Mai 29: *Melanchthon* an Landgraf Philipp, d. Wittenberg 143.

Digitized by Google

1536 November 13: *Luther* an Else Agricola, o. O. 301 f.
1536 December 15: *Luther* an Johann Agricola, o. O. 302.
1537 September 2: *Johann Agricola* an Luther, o. O. 303.
1537 September: *Joh. Agricola's* Verzeichnis, was er bisher gelehrt habe, o. O. 304 f.
1537 October 27: *Johann Agricola* an Kurfürst Johann Friedrich, o. O. 305 ff.
1537 (vor 1. Dec.): *Johann Agricola* an Luther, o. O. 307 f.
1537 December 26: *Johann Agricola* an Luther, o. O. 308.
1538 Januar 12: *Luther* an Agricola, o. O. 309.
1538 (nach 12. Januar): *Caspar Aquila* an Johann Agricola, o. O. 310 f.
(1538 August): *Johann Agricola* an Luther, o. O. 311 f.
(1538 August oder September): *Johann Agricola* an Jonas, Cruciger und Melanchthon, o. O. 312.
1539 Februar 1: Thesen *Johann Agricola's*, d. Wittenberg 313 ff.
1539 August 29: *Caspar Böhme* an Andreas Friedrich, d. Eisleben 315 f.
1539 September 24: *Johann Agricola* an Caspar Böhme, d. Wittenberg 316 f.
1540 (nach 31. März): *Agricola*, Promemoria 317 f.
1540 Mai 13: *Caspar Böhme* an Joh. Agricola, d. Neustadt-Eisleben 318 f.
1540 Mai 22: *Caspar Böhme* an Joh. Agricola, d. Eisleben 320 f.
1540 Juli 8: *Melanchthon* an Paul Eber, d. Eisenach 288 f.
1540 August 11: *Johann Agricola* an Landvogt Bernh. v. Mila, d. Wittenberg 321—324 (Auszug).
(1540?) Aufzeichnung *Agricola's* über seine Uebersiedelung nach Berlin, o. O. 324.
1540 August 27: *Johann Agricola* an Kurfürst Joachim II., d. Berlin 437 f.
1540 September 7: *Melanchthon* an Kurfürst Joachim II., d. Wittenberg 439 f.
1540 September 17: *Johann Agricola* an Melanchthon, d. Grimnitz 440 f.
1540 October 1: *Melanchthon* an Joh. Agricola, o. O. 442.
1540 October 4: *Johann Agricola* an die sächs. Commissarien, o. O. 442 ff.
1540 October 4: *Johann Agricola* an Melanchthon, d. Berlin 445 f.
1540 October 4: *Joachim II.* an Hieron. Schurf u. Bl. Sindringer, o. O. 444 f.
1540 October 4: *Joachim II.* an Melanchthon, o. O. 446 ff.
1540 October 9: *Joachim II.* an Melanchthon, o. O. 449.

Digitized by Google

1540 October 9: *Melanchthon* an Joachim II., d. Wittenberg 448.
1540 November 6: *Joachim II.* an Joh. Bugenhagen, d. Cöln a. d. Spree 450 f.
1540 November 14: *Melanchthon* an Paul Eber, o. O. 289 f.
(1540) November 15: *Melanchthon* an Paul Eber, o. O. 290 f.
1540 November 27: *Joachim II.* an Joh. Bugenhagen, d. Cöln a. d. Spree 451 ff.
1540 December 2: *Melanchthon* an Justus Jonas, d. Worms 291 f.
1540 December 13: *Andreas Friedrich* an Joh. Agricola, o. O. 453 f.
1540 December 16: *Joachim II.* an Joh. Bugenhagen, d. Grimnitz 455 f.
1540 December 19: *Joh. Bugenhagen* an Joh. Agricola, d. Wittenberg 456 f.
(1540 December 27): *Melanchthon* an Paul Eber, o. O. 292 f.
1540 December 29: *Melanchthon* an Paul Eber, o. O. 293.
(1540) December 29: *Ein Ungenannter* (Caspar Cruciger?) an Paul Eber, d. Worms 293 f.
1541 Februar 2: *Barthol. Drachstedt* an Joh. Agricola, d. Eisleben 457 ff.
(1541) Erklärung *Agricola's* auf den Brief des Barthol. Drachstedt, o. O. 459 f.
1541 März 1: *Joh. Bugenhagen* an Joh. Agricola, d. Wittenberg 460.
1541 März 9: *Joh. Agricola* an Albrecht von Mansfeld, o. O. 463.
1541 März 9: *Andreas Friedrich* an Joh. Agricola, d. Eisleben 461 f.
1541 September 8: *Melanchthon* an Joh. Agricola, o. O. 464.
1542 April 9: *Landgraf Philipp* an Luther, d. Grimma 144 f.
1542 April 9: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, o. O. (Grimma?) 145 f.
1542 April 10: *Luther* an Landgraf Philipp, o. O. 146 f.
1543 Januar 27: *Landgraf Philipp* an Luther, d. Kassel 147 f.
1543 Februar 13: Eine Vermahnung und Warnung *Luther's* an die Juristen auf dem Predigtstuhl zu Wittenberg (Bruchstück) 294 f.
1543 März 21: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, d. Kassel 148 f.
1543 August 11: *Landgraf Philipp* an Luther, d. Kassel 149.
1543 September 21; Graf *Hermann von Neuenahr* an Melanchthon, d. Bedburg 295 ff.
1544 Juli 1: Anschlag *Melanchthon's* 297.

Digitized by Google

1544 December 13: *Luther, Bugenhagen, Creutziger, Camerarius* und *Melanchthon* an Landgraf Philipp, d. Wittenberg 150 f.
1545 Januar 8: *Landgraf Philipp* an die Wittenberger Theologen, d. Kassel 151.
(1545) *Landgraf Philipp* an Luther und Melanchthon, o. O. 152.
1545 März 6: *Luther* und *Melanchthon* an Landgraf Philipp, d. Wittenberg 152 f.
1545 Mai 2: *Luther* an Joachim II., o. O. 464 f.
1546 April 10: *Spanischer Bericht* über Luther's Tod 297 f.
1547 August 30: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, d. Donauwörd 160.
1548 Juni 18: *Melanchthon* an Johann von Berg, o. O. 298[1]).
(1555—56) Dicta *Melanchthon's* 326—333.
1559 Juli 17: *Landgraf Philipp* an Melanchthon, d. Kassel 160 f.

II.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Abbey und Overton, The English Church in the 18th Century 124.
Baillon, Henriette-Marie de France, Reine d'Angl. 118 f.
Barclay, The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth 106. 122 f.
Barnes, Martin Luther, the prophet of Germany 283.
Bayne, The Chief Actors in the Puritan Revolution 106. 122.
Benrath, Ueber die Quellen der ital. Ref.-Gesch. 394. 397.
—, Bernardino Ochino of Siena 394. 399.

[1]) Mein Freund Franz Rühl in Königsberg macht mich darauf aufmerksam, dass die oben Seite 298 als Chiffern gedeuteten Zeichen nichts anderes als Planetenzeichen sind. Statt *conjunctis* lies *conjunctio*. — Ein unbeachteter Brief des Tidemann Gyse an Phil. Melanchthon vom 28. März 1536 ist gedruckt bei L. Prowe, Mitteilungen aus schwedischen Archiven und Bibliotheken (Berlin 1853), S. 59 ff. Ueber Tid. Giese, 1548—50 Bischof von Ermeland, s. Zeitschr. für die Gesch. Ermelands, 2. Heft, S. 344 ff. — Das Schreiben Tid. Giese's an Melanchthon vom 6. Juni 1538 (VIII Id. Junii 1538), welches Bindseil nicht erreichen konnte, steht auch im Continuirten Gel. Preuss. I, 150.
Otto Waltz.

Digitized by Google

Benrath, Aus den Akten der röm. Inquisition 395. 409.
—, Akten aus röm. Archiven in Trinity College Library, Dublin 395. 411 f.
Berington, Memoirs of Panzani 117 f.
Berti, Di Giovanni Valdés 395. 411.
Boehmer 407. 411.
Bonnet, Procès d'Antonio Bruccioli (1548—59) 395. 410.
—, Une Mission d'Antoine de Pons à la Cour de France (1539) 398.
—, Brief der Olimpia Morata 406.
Brady, Episcopal Succession in Engl. Scotl. and Ireland 1400—1875: 119.
Brewer, Lettres and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII 105. 106—109.
Brooke, Recollections of the Irish Church 272.

Caballero, Alonso y Juan de Valdés 627 ff.
Calendar of State-Papers s. Brewer, Crosby, Gayangos, Green, Claude Hamilton, Douglas Hamilton.
Campori, Vittoria Colonna 395. 403. 406. 410.
Cartwright, The Jesuits: their constitution and teaching 264.
Carutti, Storia della diplomazia della Corte di Savoja 410.
Claretta, Spigolature sul regno di Carlo III Duca di Savoya 395. 410.
Cocorda 395. 409.
Comba, Alberigo Gentili 404.
— Sommario della Sacra Scrittura 394. 404 f.
— Volgarizzamenti della S. Scrittura etc. 407.
Copner, The Praise of Folly, transl. with explan. notes 283.
Craig, Gibson, Half-Length Portraits 283.
Creighton, The Tudors and the Reformation 1485—1603: 261. 270.
Crosby, Calendar of State-Papers of the Reign of Elizabeth 1572 bis 1574: 105. 112 ff.

Denifle, Das Buch von geistl. Armut 337 ff.
Dialogo di Giacopo Riccimati Ossanese 395. 407 ff.
Dixon, History of the Church of England from the abolition of the Roman Jurisdiction 1529—1537: 261. 265—269.
v. Druffel, Herzog Hercules von Ferrara und seine Beziehungen zu Kurfürst Moritz von Sachsen 395. 410.

Eadie, The English Bible, a history of the various engl. translations of Scripture 274. 275.
Evans, The Life of Robert Frampton, Bishop of Gloucester 1689: 106. 123 f.

Fry, A bibliographical Description of the Editions of the New Test. Tyndale's Version in English 274. 275 f.

Gardiner, The Personal Government of Charles I 1628—1637: 105. 114—117. 118.
de Gayangos, Calendar of State-Papers rel. to Negot. betw. England & Spain 105. 111 f.
de Georgi, Della vita e delle opere di Alb. Gentili 404.
Gladstone, The sixteenth Century arraigned before the Nineteenth 266.
—, The Evangelical Movement; its parentage, progress and issue 281.
Gordon, Bernardino Tommasini (Ochino) 394. 399 f.
Green, Calendar of State-Papers 1649—1650. 1651: 106. 114. 120 f.
—, History of the Englisch People, II: 1461—1603: 270 f.

Hamilton, Claude, Calendar of State-Papers of the Reign of Elizabeth 1586—1588: 112.
Hamilton, Douglas, Calendar of State-Papers of the Reign of Charles I, 1639—1640: 106. 118 ff.
—, Chronicle of England during the reigns of the Tudors 1485—1559: 278.

Digitized by Google

Harpsfield, A Treatise of Marryinge Occasioned by the pretended Divorce of King Henry VIII from Q. Catherine of Arragon 105. 109—111.
Hase, Prozess und Märtyrertum Pietro Carnesecchi's 394. 400.
—, Baldisara Altieri 394. 401 ff.
Hetherington, The History of the Westminster Assembly of Divines 274. 279 f.
Hochhuth, Die Bedeutung der Marburger K.-O. 564 ff.
—, vgl. Marburger K.-O.
Holden, History of Methodism 281. 283.

Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca 398.
Johnson, The whole familiar Colloquies of Erasmus 283.

Karslake, The Litany of the English Church 274. 279.
Killen, The Ecclesiastical History of Ireland 262. 272.

Lambert, A Treatyse made unto K. Henry VIII. concernynge his opinion in the Sacrament of the Aultre 1538: 274. 280 f.
Lee, Historial Sketches on Henry VIII 261. 269.

Marburger Kirchenordnung von 1527, herausgeg. von Hochhuth 555 ff.
Masi, I Burlamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este, duchessa di Ferrara 394. 398. 399.
—, Vittoria Colonna 395. 410.
May, Erskine, Democracy in Europe 120 f.
Merle d'Aubigné, History of the Reformation in Europe 261. 262 f.
Miller, The 39 Articles of the Church of England 275. 281.
Milner, History of the Church of Christ 264.
Möller, Wilhelm 405.
Mösinger, Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo 471 ff.
Morris, The Troubles of our Catholic Forefathers 262. 273.

Overton, s. Abbey.

[Parker], The First Prayer-Book of Edward VI 274. 277 f.
Passerini, Il primo processo per la Riforma Luterana in Firenze 395. 411.
Perry, A History of the English Church 261. 265.
Pocock, Principles of the Reformation shown to be in contradiction to the Book of C. P. 278.
Pons, Bernardino Ochino di Siena 406.
Porter, A comprehensive History of Methodism 281. 282.

Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege 44 f.
Ricotti, Storia della Monarchia Piemontese 410.
Rigg, The Churchmanship of John Wesley 282.
Rivista Cristiana 394. 403 f. 406. 407. 410. 412. 413.
Robinson, History of the Christian Church 264.
Rogers, The Life of George Wishart, the Scottish Martyr 262. 273 f.
Ruffet, Bernardino Ochino de Sienne 394. 400.

Smith, The Student's Ecclesiastical History 261. 264.
Sommario della Sacra Scrittura 394. 404 f.
Speranza, Alberigo Gentili 404.
Stevens, The History of the Religious Movement of the 18th Cent., called Methodism 282.
Stoughton, Religion in England under Queen Anna and the Georges 1702—1800: 124.

Tayler, Retrospect of the Religious Life of England 262. 271.
Tyerman, The life and Times of the Rev. John Wesley 281. 282.
—, The Life of the Rev. George Whitefield 281. 282.

Digitized by Google

Waters, Genealogical Memoirs of the kindred families of Thomas Cranmer 268 f.
Willis, Servetus and Calvin 262 f.
Witte, Italien 412.
Wylie, History of Protestantism 261. 264.
—, Rise, Progress & Insidious Working of Jesuitism 264.

III

Sach- und Namenregister.

Abendmahl, das Recht zu häufigem Genuss desselben, 348. 350. — Verhandlungen über die Lehre vom Abendmahl zwischen Luther u. Bucer 139—143, — auf dem Marburger Religionsgespräch 419 ff. — S. auch Luther und Sacrament.
Agricola, Johann, Briefe desselben: 142. 303. 305. 307 f. 311. 312. 316. 321 ff. 437 f. 440. 445. 463. — Briefe an A. 302. 309. 310. 318 ff. 442. 453. 456 ff. 461. 464. — Verzeichnis seiner Lehre 304 f. Darlegung derselben 311. 313 f. 323. — Zu A.'s erster Aussöhnung mit Luther 309. — Zu seinem Widerruf 437 f. 443 f. — Uebersiedelung nach Berlin 324, vgl. 440 ff. — Betr. seiner Rückkehr nach Sachsen 460. — Zu seinen Schriften: drey Sermon u. Predigen 303 f. Antinomi cujusdam propositiones 307. Vier Schriften an Kurf. von Sachsen, an d. Prediger der Herrschaft Mansfeld u. Eisleben, ad omnes eruditos Europae, ad totam Germaniam 318 vgl. 437 f.
—, Rudolph 327.
Albert von Stade 360—367.
Albrecht von Mansfeld 463.
Almosen, mittelalterl. Beurteilung derselben 60—70; ihre Verdienstlichkeit 57. 67 f. 69.
Altes Testament, Anschauung des altkirchl. Heidenchristentums von demselben 33 f.
Altieri, Baldassare, Vertreter des schmalkaldischen Bundes beim venetian. Senat 402 f.
Ambrosius 546 f.
Amsdorf, Nicolaus v., briefl. Erwähnung 302. 331.
Anastasius, zur angebl. Blendung dieses Patriarchen 465 f.
Andreae, Jacob 626.
Anna Boleyn 107 f.
Anselm 95 f.
Antinomistischer Streit, Briefe u. Urkunden zur Gesch. desselben 299—324. 437—465.
Antoninus Florentinus 62.
Aphraates, Text desselben verwandt mit dem des Syrus Curetonianus 489; hat das Diatessaron Tatians benutzt 488.
Apostolische Constitutionen 499.
Aquila, Caspar 310 f.
Armenpflege in d. vormittelalterl. Kirche 48, Mangel einer geordneten Armenpflege in der Reformationszeit 48 f.; Reaction in den Städten gegen ungeordnete Armenpflege 49. 50 f.
Armut, Untersuchung des Buches Von geistl. Armut 337—359; bisher als „Nachfolgung des armen Lebens Christi" bekannt 337; Denifle's Vermutung über den Verfasser des Buches nicht hinreichend von ihm begründet 337—339; das Buch ist eine Anleitung f. Bettelmönche 338 f.; ein Conglomerat verschiedener Abhandlungen 340. 348, vgl. 350 f.

Digitized by Google

354; Inhaltsverzeichnis desselben 340 f.; Gedankenkreis desselben scotistisch 347—350; verschied. Beschreibung der Einigung mit Gott in der Grundschrift u. dem nachträgl. Abschnitt im 1. Teil 350 f.; letzterer ebenf. scotistisch 351 f.; Unterschiede in den Ansichten der Verfasser beider Abschnitte 353 f.; der Gebrauch der Formel von der Geburt des Sohnes Gottes in der Sele 354 f., anders als bei den Thomisten 356 f.

Arnold, frater ordinis praedicatorum, über den Zusammenh. seiner Epistola de correctione ecclesiae u. der Schwäbisch-Haller Sekte 361 bis 367; Entstehung der Epist., Datum 364; Ort 366; Eschatol. Lehre desselben 367—376; vgl. Schwäbisch-Haller Sekte.

Athanasius 96.

Augsburgische Confession, über die deutsche Urschrift derselben 624—627.

August, Kurf. v. Sachsen 625 ff.

Augustin, Studien über ihn, 1—43 (Die Lehre von der Kirche u. die Motive des pelagian. Streites); 204—260 (Zur Frage nach dem Verhältnis der Lehre v. d. Kirche zu der Lehre von der prädestinatian. Gnade); 506—548 (Die Kirche „das Reich Gottes"); vgl. 632. — Ueber Material für ein System der Gnadenlehre A.'s 4 ff.; Begriffsbestimmung der Kirche fehlt noch in einzelnen Schriften 10—14; Umwandlung seiner Lehrgedanken über die Gnade 6 ff. 14; s Verhältnis zur Kirchenlehre über Sünde, Freiheit u. Gnade 6; s. Gnadenlehre entsteht unabhängig vom pelag. Streit u. dem Dogma von der Kirche 10. 15 ff., vgl. 256 ff.; Selbständigkeit der Lehren von der Gnade u. von der Kirche in ihrer Fortentwicklung 24 f.; Zusammenhang derselben 25 ff. 42 f. 204—260; Conflict zwischen denselben 213—241. 251 ff., vgl. 259; Analyse der betr. Quellen 18—24; Umgestaltung der Lehre A.'s von der Kirche 14 f.; beneficia gratiae 214 f.; zu seiner Auffassung von d. communio sanctorum 221 f.; Verhältnis derselben zum Staate 543, zu den electis 223 ff., vgl. 259 f.; A.'s Lehre von der Wirksamkeit des heil. Geistes 230 f.; Verhältnis des Liebesgeistes zur prädestinatian. Gnade 231 f. — Zur Verständigung über de civit. Dei XX, 9: 506—548; Augustin gebraucht zuerst die Formel ecclesia est regnum Dei 510 ff., vgl. 544. 547; unterscheidet gegenwärt. u. zukünft. Kirche (resp. Reich Gottes) 522, vgl. 547; Untersuchung des betreff. Quellenbestandes 511—520; A.'s Exegese der eschatolog. Reden 511—515; civitas Dei u. civitas terrena 524 ff. 543. 548; Umwandl. des Begr. beider 526—528; Entstehung dieses Ausdruckes 529 ff.; ursprüngl. Bedeut. desselben 530; ob der weltl. Staat ein Organismus d. Sünde 533 bis 538, vgl. 548; Möglichkeit des christl. Staates 538 f.; Verhältnis des Staats zur Kirche 541 ff.; A.'s Lehre von der Abhängigkeit des Staates von der Kirche, wie zu erklären 544 ff. Vgl. 78. 84. 419 f. 422. 424. 432 ff.

Baum's Thesaurus 615.

Baumgartner, Hieronymus, zu seiner Gefangenschaft bei Albr. v. Rosenberg 150—159.

Baur, seine Ansicht über das Verhältnis von Dogma und Kirche bei Augustin 15 f.

Bedrotus, briefl. Erwähnungen 621 f. 623.

Beginen, über die Verbreitung derselben in Hessen 334 f.

Bekehrung, Verhältnis derselben zur Taufe bei Augustin 217 f.

Billicanus 618.

Blaurer, Ambros., drei Briefe Bucer's an ihn 615—624.

Boehme, Caspar, Briefe desselben 315 f. 318 ff.; briefl. Erwähnungen 322 f. 454.

Braunschweig, zur Reform. in, 147 f.

Brenz, Joh. 141 f. 435.

Digitized by Google

Bruccioli, Antonio, 407.
Bucer, zu Verhandlungen desselben mit Luther über d. Abendmahlslehre 141 ff.; Verhalten desselben zur Doppelehe Philipp's von Hessen 147; Auftreten B.'s im Marburger Religionsgespräch 416. 418 f. 435 f.; drei Br. von ihm 614—624. Vgl. 296.
Bugenhagen, Briefe desselben 456 f. 460; Briefe an B. 450 ff. 455 f.; briefl. Erwähnungen 318. 446: Beteiligung am antinomist. Streit 450—453. 455 f. — Ob Verf. des Wittenberger Unterrichts vom Sacrament 580—582; seine Vorrede zu diesem Unterricht 581.
Burckhardt, Jac., über Constantin 168 f.
Burlamacchi, Francesco, 398.
Busse, luther. Lehre im Gegensatz zu der Luther's 91; kirchliche Praxis 93.

Calvin, zu seiner Tätigkeit in Genf 262 f.; zum Aufenthalt desselben in Ferrara 399. — Vgl. 331.
Camerarius 150.
Campeggio 107. 111 f.
Capito, briefl. Erwähnung 615.
Capnio 328 f.
Caraffa, Giovanni Pietro, 468.
Carnesecchi, Pietro, 400 f.
Celsus 493.
Chiliasmus 513 f.
Christentum, Alter desselben nach Augustin 246 ff.
Clemens Alexandrin. 508 f. 493.
Clemens Rom. 529.
Coelestinus, Georg, 625.
Coelestius 17. 224. 36 ff.
Collinus 416. 422 ff.
Communicatio idiomatum bei Luther 97.
Constantin der Grosse als Religionspolitiker 163—193. — Unmöglichkeit u. Entbehrlichkeit einer Darstellung der religiösen Entwicklung C.'s 163 — 172; C.'s religionspolit. Massnahmen von 312 ab: 173—182; Deutung derselben 182—192. — Ueber die pietist. Würdigung C.'s 192 f. — Lage der Christen im Jahre 312: 172 f.; allmählicher Umschwung des polit. Verhaltens der Christen 186—188; über die numerische Stärke der Christen zur Zeit C.'s 188 f. — C. hat nicht das Christentum zur Staatsreligion erhoben, vielmehr das System der Parität geschaffen 178 ff. — Ueber die constantin. Münzen 175. 179 f.; über die heidn. Legenden auf ihnen wie auf denjenigen seiner Vorgänger und seiner Söhne 176; wann die heidnischen Legenden auf seinen Münzen aufhören 180; wann die ersten christl. Zeichen auftauchen 180 f. (vgl. 197). — Ueber die angebl. röm. Bildsäule C.'s mit dem Kreuz 200—203. — Vgl. 524. 532. 538. — S. auch Monogramm.
Cranmer, Erzbischof, 268. 281.
Cruciger 312. 289. 446.
Cultus, Widerspruch desselben mit der Anthropologie vor Augustin 31—35.
Cyprian 29. 214. 226. 231. 255. 507.

Dantiscus, Joh., Bischof v. Culm, ein Brief des Alonso Valdés an ihn 629—631.
Diocletian 172.
Diognet, über eine den Brief an D. enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's 284—287.
Donatismus, Einfluss desselben auf Augustin's Lehre v. d. Kirche 14 f.; auf seine Lehre vom Staat 540
Drachstedt, Bartholomäus, 322. 457 f.
Dürer, Albrecht, 333.
Duns Scotus 340, lehrt die Seligkeit sei nicht notwendig von Lust begleitet 347. 349; seine Theologie hat keinen Raum für die thomist. Lehre von der Geburt des Sohnes Gottes in der Sele 355.

Eber, Paul, Briefe Melanchthon's an ihn 288 ff.
Eck 292 f.
Eckhart 348, zu seiner Ansicht von der Geburt des Sohnes Gottes in der Sele 354, vgl. 356. 358.
Ehebrecherin, Perikope v. derselben, in Tatian's Harmonie, wie es scheint, nicht enthalten 486.

Digitized by Google

Eigentum, über den Begriff des E. bei Thomas v. Aquino 52.
Einigung mit Gott durch den Willen 349. 358 f.; durch die Erkenntnis 350. 358.
Eisenach, zur Versammlung daselbst (1536) 141.
Elisabeth von England 112 f.
England, die reformationsgesch. Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878: 105—124; 261 bis 283.
Ephraem Syrus. Verfasser der Expositio evangelii concordantis 472. Charakteristik der derselben zu Grunde liegenden Harmonie und Vergleichung mit den erhaltenen Notizen über das Diatessaron 476—490; Probe der Harmonistik 477 f.; über d. Citate E.'s 474 f. Erörterung der wichtigsten eigentüml. Lesarten in der von E. benutzten Harmonie 482—487. Eph. stellt seiner Harm. einen anderen Text gegenüber 487. 494; versteht unter „Graecus" den vollständigen Text der 4 Evv. 495; nimmt nur eine einjährige Wirksamkeit Jesu an 487 f.; Verhältnis seines Ev. Textes zum Syrus Curetonianus u. Peschito 488 f.; ob eine Beziehung desselben zum latein. Tatian 490; Charakteristik seiner Erklärung zur Harmonie 496; zu seinen hist. Bemerkungen über die 4 Evangelisten 497; über die Missionsgebiete der Apostel 498; zu seiner Uebersicht über die jüd. Secten 498 f.; Zusammenstellung der bei ihm sich findenden marcionitischen Fragmente 500—504.
Epiphanius 474. 490. 493 f. 499.
Erasmus 327. 333. 627; briefl. Erwähnungen 621. 622. 623.
Ercole II. von Ferrara 410 f.; vgl. 398.
Eusebius v. Caesarea, über seine Darstellung Constantin's 164 f. (vgl. 174. 194 f.); Unglaubwürdigkeit seiner Erzählung von der römischen Bildsäule Constantin's mit d. Kreuz 200—203. (Parallelabschnitte der Hist. eccles. u. der Vita Const., insbes. über das Verhältnis von H. E. IX, 9. 10. 11 u. V. C. I, 40: 201—203).

Fastidius 39.
Fonzio, Bartolomeo, Verf. d. ital. Uebersetzung von Luther's Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation" 467 f.
Fox, Georg, 122 f.
Frank, Sebastian, 327 f.
Freiheit, rechte u. ungeordnete 344.
Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen, 330.
Friedrich II., Kaiser von Deutschland 362. 371. 377 f. 378—393; vgl. deutsche Kaisersage.
Friedrich, Andreas, 315. 453. 461 f.
Fürstenberg, Graf Wilhelm v., 419. 435.

Gebet, das Verhältnis desselben zur Taufe u. Kirche bei Augustin 234 ff.
Gentili, Alberigo, 404.
Gerbel 418. 616
Gerechtigkeit Gottes, s. Luther.
Gesprächbüchlein von 1525 573 f. (575). 596—599.
Gewissen, zur Gotteserkenntnis aus demselben 88 f.
Gnade Gottes 94 f. 104.
Gotteserkenntnis s. Luther.
Gottesfreundschaft 352.
Granvella 289. 291 f. 293 ff.
Gretzinger, Benedict, 574. 597. 603.
Gropper 295.
Güttel, Caspar, 312 f.
Gustav Adolph, über seine Stellung zu Karl I. v. England 116 f.

Haller Secte, s. Schwäbisch-Hall.
Hebräerevangelium, Verhältnis desselben zu Tat. Diatess. 490.
Hedio, Caspar, das Itinerarium Marpurgense desselben 414—436. Briefl. Erwähnung 615.
Heinrich, Herzog von Braunschweig 295 f.
Heinrich VIII. von England, zur Gesch. seiner Scheidung 107 ff. 110-112; zu seiner Charakteristik 267. 270. Briefl. Erwähnung 137.

Digitized by Google

Hessen, über die Verbreitung der Beginen in Hessen 334 f. — Ueber den bis 1529 allein massgebenden Einfluss Wittenbergs auf die Reformation in Hessen 578.
Hieronymus von Prag 335 f.
Homilien des Photius, Fragmente derselben 130—136; vergl. 469.
Hubert, Conrad, 615.
Hymnen, lateinische des Mittelalters 604—13.

Innocenz IV. 361 f. 369.
Inschrift, über die angebliche Christen-Inschrift in Pompeji 125—130.
Joachim II. Kurfürst v. Brandenburg, Briefe desselben 444 f. 446 f. 449. 450 ff. 455; Briefe an ihn 437 f. 439 f. 448; v. Luther 464 f. Briefl. Erwähnung 440 f. 442 f. 463.
Joachim v. Floris, eschatolog.-apokalyptische Lehre desselben 367—376, vergl. Schwäbisch-Haller Secte. Zu seinen Schriften Expositio in Apoc., Concordia Vet. et Nov. Test. 369. 373.
Johann Friedrich, Kurfürst v. Sachsen, Brief desselben 306; Brief an ihn 305 f. Briefl. Erwähnung 321. 444. 449; Streit mit Moritz von Sachsen 145 f.
Jonas, Justus, Brief an ihn 312; briefl. Erwähnungen 303. 331. 436. 446. 456.
Irenäus, zu seinem Kirchenbegr. 29. 34 f. 492 f. 506. 512.
Irland, zur Entwicklung der irischen Kirche 272.
Jülich, Herzog von, Vertrag mit Karl V. 295 f.
Julianus von Eclanum 41 f.
Justin, der Märtyrer, 31; seine Ansicht vom Gesetz 34 f. — Vgl. 251. 512.

Kaisersage, der Ursprung der deutschen Kaisersage u. die Secte von Schwäbisch-Hall 360—393; zur Entstehung der deutschen K. 379 ff.; ob Italien oder Deutschland ihre Heimat 381—389. 392; über die verschiedenen Gestalten der Friedrichssage 382 389 ff.
Karl I. von England 114 f.; zu seinen Verhandlungen mit Gustav Adolph 116 f.
Katechismusverhör (Katechismusexamen) 587.
Keim, sein phantastisches Bild der religiösen Entwicklung Constantin's 165—168.
Kindertaufe 16. 27. 30.
Kirche, über die Art der Entstehung der kath. K. 29 f.; Lehre der Pelagianer von derselben 38; des Julianus von Eclanum 41 f.; die Lehre v. d. K bei Aug., ihr Verhältnis zu den Motiven des pelag. Streites 5—43, vgl. 256 ff., zu der Lehre von der prädestinat. Gnade 204—260; die Doppelbedeut. des Wortes K. als communio sanctorum u. externa communio 219 ff.; als Vermittlerin des zeitl. Heils 238 f.; die Kirche „das Reich Gottes" 506—548; ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, wann zuerst gebraucht 508 f.; Verhältnis der Kirche zum Staat 541 ff.; Phrase vom Bau derselben in Mtth. 16, 18 fehlt in Ephraem's (Tatian's) Harmonie 484 f.
Kirchenordnung, welche K.-Ordnungen des 16. Jahrh. die Institution des Verhörs angenommen haben 586 f. — s. auch Marburger K.-O.
Krafft, Adam, angebl. Verfasser der Marburger K.-O., 565. 566 f. 574 f. 578. 579.
Kreuzeszeichen, sein Verhältnis zum constantin. Monogramm 194 f.; das bildl. Kreuzeszeichen zur Zeit Constantin's noch nicht in christl. Gebrauch 203.

Labarum, wann von Constantin zuerst gebraucht 173 f.; Form des Monogramms auf demselben 197. 199.
Lactantius, über den Grad der Glaubwürdigkeit der *Mortes persecut.* 172.
Laien-Biblia, die von 1525, 561. 562. 572. 573. 575. 591.
Laud, zur Charakteristik desselben 115 f

Digitized by Google

Leuchter, Heinr., 550 f.
Liebestätigkeit, Vorstudien z. Gesch. derselben im Mittelalter 44—76; Art und Bestand der mittelalterl. Liebestätigkeit 46 bis 52; prakt. Ausübung 70—76.
Liturgie, zur englischen, 279.
Loersfelt, Joh., der erste Marburger Drucker, früher in Erfurt, ist Drucker d. Marb. K.-O. 557 f. (560), wahrscheinl. auch ihr Veranstalter (Compilator) 575 (vgl. 576). 577.
Logosbegriff, als Schlüssel zur Gotteserkenntnis von Luther verworfen, 79. 97.
Lonicer, Joh., 576.
Lotther, Melchior, der Jüngere, 589. 590. 601.
Lufft, Hans, Drucke von ihm 558. 573 f., vgl. 303.
Luther, seine Ansicht v. d. Methode u. den Grenzen d. dogmat. Aussagen über Gott 75 — 104. Bedeut. seiner Grundsätze f. die Erkenntnisarbeit der von ihm ausgehenden Kirche 78; seine Methode, wodurch bestimmt 78 f.; Quellen nur die Aeusserungen seit 1518: 97 f. — L. sieht in Menschheit u. Kreuz Christi den einzigen Weg zur Gotteserkenntnis 80. 85. 96—102. 104; allgem. u. besond. Gotteserkenntnis 80 f.; inwiefern d. philosophische falsch u. gefährlich 81 ff., ihr Wert für die Apologetik 85. 103. L. will seine Trinitätslehre nicht auf Vernunft gründen 83; findet christl. Erkenntnis Gottes nur in der Erkenntnis seines Heilswillens 84 f. vgl. 92; seine Ansicht v. d. Verschiedenheit des speculativ erkannten u des in Christo geoffenbarten Gotteswillens 85—88, v. der Erkenntnis Gottes aus dem Gewissen 88 f. Der Gedanke an Gottes Zornwille, inwiefern nach L. falsch u. gefährlich 89—93, vgl. 103. L.'s Ablehnung des scholast. Begr. von Gottes Gerechtigkeit 93, des durch Vernunft gefundenen 94; seine Betonung der passiven Gerechtigkeit 94, zu seiner Lehre von Christi Versöhnungswerk 95 f., von der weltl. Beschränktheit d. Menschheit Christi 98; L. findet in dem geistigen Inhalt der Menschheit Christi die Offenbarung des göttlichen Wesens 99 f. vgl. 104; zu seiner Lehre von Christi Opfer 101. — — Luther's erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl (die Anweisung zum Wittenberger Verhör) 582—596. — L. giebt den ersten Anstoss z. Einrichtung des Verhörs in Wittenberg 583 ff.; Zeitpunkt der Einrichtung 595. — L.'s Auftreten im Marburger Religionsgespräch 416—436; sein Dialog mit Oekolampad 420—423. 429—431. 434 f.; mit Zwingli 423—429. 431—433. — L.'s Verhandl. mit Bucer 1535—36: 139 ff. — L. im antinomistischen Streit 302—323. 437—460. — Zur italien. Uebersetzung der Schrift: An den christl. Adel 467 ff — In welches Jahr die zweite Bearbeitung von L.'s Taufbüchlein fällt 559 f. Ueber L.'s „Vermahnung und kurze Deutung des Vaterunsers" 561; über L.'s Betbüchlein 562; über ein bisher unbekanntes Gebet L.'s 573; L.'s Predigt „Ordnung und Bericht" vom Gründonnerstag 1523: 583 ff. 588 f. 591. 593. 600 ff. — Zu L.'s Predigten 600—602. — Marburger Nachdrucke (und Uebersetzungen) von L.'s Katechismen u. anderen Schriften 576 f. — — Spanischer Bericht über L.'s Tod 297 f. — — Zum Briefwechsel L.'s mit Philipp v. Hessen 136 bis 161. — Briefe L.'s an Philipp v. H. 136 f. 146 f. 152 f.; an Else Agricola 301; an Joh. Agricola 302. 309; an Joachim II. 464 f. — Briefe an L. von Landgr. Phil. 139 f. 144 f. 147 f. 149. 152; von Agricola 303. 307 f. 311 f. — Briefl. Erwähnungen 283. 312. 318 f. 326. 330 f. 438. 615. 616. 617. 618. 619. 621.

Mancini, Justizminister, Rundschreiben desselben an die Directoren der italien Staatsarchive 1876: 396 f.

Digitized by Google

Manichäismus 11.
Marburger Drucke aus den Jahren 1527 ff. 557. 560 f. 575—577.
Marburger Kirchenordnung v. 1527, die angebl., 549—596. — 1) Ihre erste Erwähnung u. ihre Gesch. in der Literatur bis zu ihrer Wiederauffindung 549 bis 555. — 2) Beschreibung des wiederaufgefundenen Originals nach Gestalt und Inhalt 555 bis 563. — 3) Sie ist weder eine KO. noch eine Gottesdienstordn., trotzdem auch noch nach ihrer Wiederauffindung ihre hohe Bedeutung gepriesen 563—568. — 4) Sie ist eine blosse Compilation aus Wittenberger Schriftchen, wahrscheinl. nur ein buchhändlerisch. Unternehmen 568—579.— 5) Der in der Marb. KO. enthaltene Unterricht vom Sacrament des Altars stammt von Luther 579—596.
Marburg. Religionsgespräch, Beiträge zur Gesch. desselben 414—436. 614—624. — Verzeichnis der Teilnehmer an demselben 416. 418. — Bucer über die Aufsetzung der Marb. Artikel 615 f.
Marcion 479. 491 f., sein Commentar bei Ephraem S. in Fragmenten vorhanden 500, Zusammenstellung derselben 500—504, zu seiner Lehre vom Leib Christi 504.
Maria Magdalena, Sequenz auf sie 612 f.
Märtyrer, Verhältnis derselben zu den electi 226 ff.
Martyrologie, zur engl., 273.
Maurus 604 f., Hymnen zu Ehren desselben 605—612.
Melanchthon, zum Briefwechsel M.'s mit Phil. v. Hessen 136 bis 161. Briefe v. ihm 143 150 f. 152 f. 288—291. 292 f. 298. 439. 442. 448. 464.— Briefe an M. 140 ff. 145 f. 148 f. 151 f. 160 f. 295. 312. 440 f. 445 ff. 449. — Ueber fehlende Briefe desselben 299. — Dicta desselben 325—333. — Bemerkung über seine loci commun. 326; zu seinem Commentar in Danielem 148; selbstbiogr. Notiz 327. — M.'s Tätigkeit zur Beilegung des Streites zwischen Luther und Agricola 439 f. 441 f. 446 f. 448. — Auftreten im Marburger Religionsgespräch 418 ff. 424 ff. 431. 436. 614. — Briefl. Erwähnungen 307. 615. 616. 617. 621. 622. 623.
Menius, Justus, sein Unterricht vom Abendmahl (1525) 593 f. — Vgl. 141. 418.
Mila, Landvogt Bernhard von, 321 ff.
Mittelalter, zur Geschichte der Liebestätigkeit in demselben 44 bis 76.
Molinos 348.
Monogramm, das constantinische, 173 f.; kritische Erörterung desselben 194—200 (das constant. Monogr. kein zweideutiges Symbol 195 f.; über d. ursprüngl. Form desselben 196 ff.; sein Vorkommen auf Münzen 197 f. und in Inschriften 198; Verhältnis der beiden Formen des M. 199; über den Ursprung des constant. M. 199 f.).
Moritz, Herzog v. Sachsen, 144 ff.; Luther über ihn 146. — Vgl. 395.
Muzio von Capo d'Istria 409.
Myconius 418. 421. 436.
Mystik der beiden Bettelorden versch. 340. 358; M. des Franciscanerordens später Quietismus genannt 340. 348; deutsche M. 78.

Neobulus, Hulderich, 147.
Neuenahr, Graf Hermann von, Brief desselben an Melanchthon 295—97.
Noviomagus, Gerh., briefl. Erwähnung 621.

Oberländer, Beitritt derselben zur Wittenb. Concordie 141.
Ochino, Bernardino, von Siena, Schriften desselben 399 ff.; über seine Herkunft 404.
Odo von Cluny 612.
Oekolampad, seine Beteiligung am Marb. Religionsgespr. 416 ff. 420—423. 429—436. — Briefl. Erwähnung 615. 616. 618.
Origenes 257.
Osiander 291. 329 f. 433. 435 f.

Digitized by Google

Paraldus 59. 68 f.
Paul III., Papst, 330.
Pelagianismus, zur Genesis desselben 16 f. 35 ff.
Pelagius 36 ff.; zu seiner Lehre von der Kirche 38 ff.
Philipp von Hessen, zum Briefwechsel desselben mit Luther u. Melanchthon 136—161. — Briefe desselben an Luther 139 f. 144 f. 147 f. 149. 152; an Melanchthon 140 f. 145 f. 148 f. 152. 160 f. — vgl. 151. — Briefe an Ph. 136. 143. 146 f. 150 f. 152 f.; seine Tätigkeit zur Einigung zwischen Luther u. Bucer 139 ff.; zu seiner Doppelehe 144 f. 146 f.; seine Bemühungen um die Befreiung Baumgartner's 151—159; Berufung des Marb. Colloquiums 416; briefl. Erwähnungen 615. 616. 617.
Photius, Fragmente von Homilien desselben 130—136.
Pole, Reginald, 109.
Politisches Verhalten der ersten Christen, besonders im 3. Jahrh. 186—188.
Pompeji, die angebl. Christen-Inschrift zu P. 125—130.
Prädestination bei Augustin, ihr Verhältnis zu seiner Lehre von der Kirche 204—260; zu seiner Christologie 209 f., zum heil. Geist (Liebesgeist) 231 f., zum Gebet 234 ff.
Prayer-Book 277 ff.
Pseudo-Justin, über eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift desselben 284 bis 287.
Puritanismus 118. 122.

Rapp, Georg, über seine unhaltbare Ansicht von dem constant. Monogramm 195 f. 199.
Reformation, engl. Beurteilungen derselben 263 f. 265—267. 269; zur Ref. in Venedig 402 f., in Savoyen und Piemont 410, in Neapel 411, in Braunschweig 147 f.
Reformationsgeschichte, Arbeiten Englands zu ihr aus den Jahren 1876—1878: 105—124. 261—283; Literatur z. R.-Gesch. Italiens aus den Jahren 1876 bis 1879: 394—413. — Zur span. Ref.-Gesch. 627—631.
Regius, Urban, 574. 597.
Renata, Herzogin von Ferrara, 398.
Rhau, Georg, 572. 580. 581.
Rhode, Franciscus, der zweitälteste Marburger Drucker, 558. 561. 576 f.
Riccimati 395. 407 ff.
Richius, Joh., 628 f.
Richter, Heinr., über seine Skizze Constantin's 181.
Rosenberg, Albrecht von, zum Rechtsstreit desselben mit Hieronymus Baumgartner 150—159.

Sacrament, die „fünf Fragen vom S. des Altars" in der Marb. KO. 562 f. 566. 567; abgedruckt 569 f.; sie sind in den Ausgaben von Luther's Schriften nicht zu finden 570 f. (vgl. 590 f.); Wittenberger Drucke von 1525, in denen sie vorliegen 573 f. (vgl. 580 bis 582. 583. 589 f. 602 f.) — Sie sind kein hessisches Lehrstück oder Bekenntnis 579. — Ueber ihren Verfasser 579—596: dieser ist nicht Bugenhagen 580—582, sondern Luther 583—596; sie sind die Wittenberger Anleitung zum Verhör 588; ihr Verhältnis zu Luther's Abendmahlspredigt von 1523: 583. 588. 592 f.; über die Zeit ihrer Abfassung 595.
Schnepf, Erhard, 143. 616.
Schwäbisch-Hall, die Sekte von Schw.-H. und der Ursprung der deutschen Kaisersage 360 bis 393; über Quellen zu der Gesch. der Secte: Albert v. Stade u. die Epist. fratris Arnoldi 360—367; Grundlage u. Ziel der Bewegung 363 f.; über die Häupter derselben 365 f.; reformator. Programm der Secte 367—377.
Secte, Uebersicht über die jüdischen Secten bei Ephraem Syrus 498. — S. auch Schw.-Hall.
Sommario della Sacra Scrittura 394. 404—406.
Sozini, Lelio, über Einfluss desselben auf Ochino 399 f.
Spalatin, briefl. Erwähnung 302.
Spanien, s. Ref.-Geschichte.

Digitized by Google

Sturm, Jac., auf dem Marburger Religionsgespräch 416. 435.
Summa Angelica 54 f. 63. 67. 69.
— Astexana 57 f. 63. 67. 69 f.

Tatian, sein Diatessaron bei Ephraem Syrus 471—495, die erhaltenen Notizen über dasselbe 473 f.; sein Diatess. ist die der Expositio ev. Ephraems zu Grunde liegende Harmonie 473. 475; Beweise dafür 476—91; dasselbe im Orient verfasst 492; zwischen 155 u. 175: 494; in griechischer Sprache 494. — T.'s Verfahren mit dem des Marcion verglichen 491 f. Schwierigkeit Data für sein Leben zu gewinnen 493.
Taufe, Lehre von derselben bei Augustin 213 ff. — Verhältnis zur Bekehrung 217 f.; character indelebilis derselben 241. 243.
Tauler, ob Verfasser des Buches geistl. Armut 337—340. 345. 347 f.
Theodosius 524. 532. 538.
Thomas von Aquino, über seinen Eigentumsbegriff 52. 53 f. 55. 56; über Almosen 60. 63. 65. 67. 69.— s. Seligkeitsbegriff versch. v. dem des Duns Scotus 340—355; zu seiner Lehre von der Schöpfung der Sele 345.
Trinitätslehre, zu Luther's 83 f.
Tübingen, über eine T. Handschrift Pseudo-Justin's 284—287.
Tyndale, zur Bibelübersetzung desselben 275 f.

Ubiquität 97.
Ulrich, Herzog von Würtemberg, Brief Agricola's an denselben 142. Vgl. 418.

Valdés, Alonso de, 627 ff.; ein Brief desselben an Joh. Dantiscus 629—631.
—, Juan de, 395. 411. 628.
Venedig, zur reformat. Bewegung daselbst 402 f.
Vergerio, ob Verfasser des Dialogo di Riccimati 409.— Vgl. 468.
Verhör (Glaubensverhör, Glaubensexamen), erste Einrichtung desselben in Wittenb. 583—588. 595.
Versöhnung, „lutherische" Lehre verschieden von der Luther's 95.
Vittoria Colonna 403. 410.

Wentworth 114. 116.
Wesley 281 f.
Wilhelmus, Ep. Lugdunensis, 59. 67.
Wille, Gottes, s. Luther.— Einigung mit Gott durch denselben 349. 358 f.
Wishart, zur Biographie desselben 273 f.; seine Uebersetzung der Conf. Helvet. 274.
Wolsey, Cardinal, 107. 112.
Worms, über das Religionsgespräch daselbst, 288—293.
Wurzen, zur W. Fehde 144 ff.

v. Zezschwitz, gegen seine Auffassung des Glaubensverhörs in Wittenberg 587 f.
Zorn, zu Luther's Lehre vom Z. Gottes 88—93. 95.
Zwingli, Auftreten dess. im Marb. Religionsgespräch 416—436; Dialog zwischen Z. u. Luther das. 423—429. 431—433. — Briefl. Erwähnungen 615. 616. 618. 619.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Anzeigen.

Soeben erschien und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Lehrbuch
der
KIRCHENGESCHICHTE
für Studierende
von
Dr. Joh. Heinr. Kurtz,
K. R. Wirkl. Staatsrath u. emerit. Professor der Theologie.

Achte, zum grossen Teil neu ausgearbeitete Auflage.

4 Teile in 2 Bänden. Preis 14 ℳ

August Neumanns Verlag (Fr. Lucas) in Leipzig.

Soeben erschien in meinem Verlage:

Johann Agricola
von Eisleben.
Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte
von
Gustav Kawerau.

22 Bogen. Gross Octav. Preis elegant broch. 6 ℳ

Berlin NW, Marienstr. 10. **Bessersche Buchhandlung**
(W. Hertz).

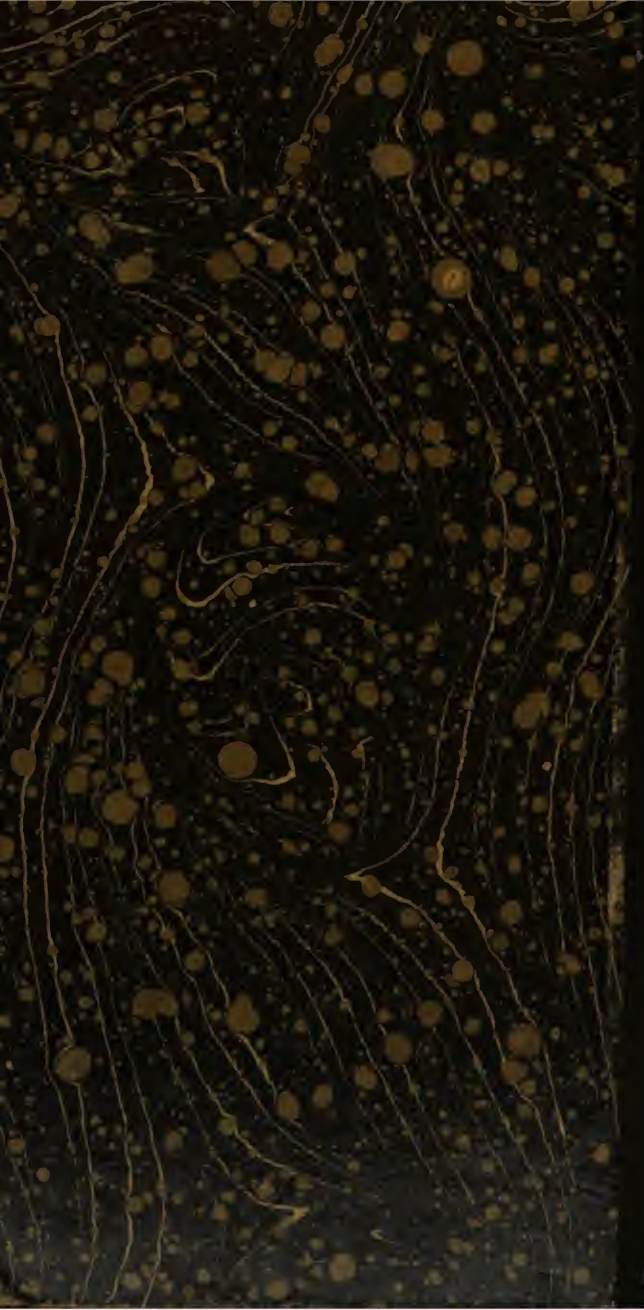
Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00696 8229

DO NOT REMOVE
OR
MUTILA

Digitized by Google


Digitized by Google